



FACULDADE DE CIENCIAS DA EDUCAÇÃO E DA SAUDE – FACES

CURSO DE PSICOLOGIA

CANDOMBLÉ E PSICOLOGIA

POSSÍVEIS DIÁLOGOS

LUISA FERREIRA VITOR

BRASÍLIA/DF

JUNHO/2008

LUISA FERREIRA VITOR

CANDOMBLÉ E PSICOLOGIA

POSSÍVEIS DIÁLOGOS

Monografia apresentada ao Centro Universitário de Brasília como requisito básico para a obtenção do grau de Psicólogo da Faculdade de Ciências da Saúde.

Professor – Orientador: Maurício Neubern

Brasília/DF, Junho/2008



FACULDADE DE CIENCIAS DA EDUCAÇÃO E DA SAUDE – FACES

CURSO DE PSICOLOGIA

Esta monografia foi aprovada pela comissão examinadora composta por:

Prof. Maurício da Silva Neubern, Dr. Em Psicologia.

Prof. Alejandro Olivieri, M.Sc. Sociologia Política

Prof. Francisco Cechim, Dr. Em Psicologia

A Menção Final obtida foi:

Brasília/DF, Junho/2008

Dedico este trabalho:

A todos que me auxiliaram na realização de um sonho: meus pais, irmãs e amigas e amigos. E aos que me passaram os ensinamentos necessários para a construção deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e aos meus guias espirituais.

Aos meus pais pelo apoio e incentivo.

À minha irmã Gabriela pela compreensão, paciência e companheirismo.

Aos amigos pelos votos de sucesso e pelos questionamentos e, especialmente à minha querida amiga Priscila que me propiciou momentos de estudo e conhecimento em sua casa de santo e sempre esteve disponível para esclarecer minhas dúvidas.

Aos novos amigos que o candomblé me trouxe, pelo apoio e incentivo.

Aos professores que contribuíram para minha formação e me instigaram a questionar e a pesquisar: Leonor Bicalho, Otávio de Abreu, Hiram Valdez (*in memoriam*), José Bizerril, Virgínia Turra, Valéria Mori e Marcos Abel. E agradecimento especial ao professor e mestre Maurício Neubern o qual me orientou pacientemente neste trabalho e a quem admiro profundamente pela sabedoria.

E agradeço a todos que estiveram presentes nessa caminhada, aos que vieram e ficaram e aos que passaram, mas deixaram um pouco de si.

“O homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhe na cabeça.” (Roger Bastide).

SUMÁRIO

RESUMO.....	vii
INTRODUÇÃO.....	08
1. CANDOMBLÉ, ORIXÁS E IDENTIDADE.....	12
1.1 Breve Histórico do Candomblé	12
1.2 Quem é o Orixá?.....	17
1.2.1 Os Orixás	18
1.3 O Santo e a pessoa: interação e identidade.....	20
2. SUBJETIVIDADE DO CANDOMBLÉ	26
2.1 Hierarquia e Simbologia: O lugar do filho-de-santo	26
2.2 O Renascimento: a noção do sagrado e a relação com o santo	32
2.2.1 Quizilas, Ebós e Obrigações	34
2.3 O sujeito Candomblecista entre o sagrado e o profano	36
3. PSICOLOGIA E CANDOMBLÉ: POSSÍVEIS DIÁLOGOS.....	42
3.1 Psicologia e Religião: Encontros e Desencontros	42
3.2 Noção de Doença e Saúde no Candomblé.....	47
3.3 O Sujeito Candomblecista e o Psicólogo: possibilidades de diálogo	54
CONCLUSÃO.....	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	65
ANEXOS	69

RESUMO

O presente trabalho trata dos aspectos subjetivos do candomblé, e objetiva-se a lançar luz sobre estes a partir do estudo dialógico entre os teóricos das Ciências Humanas e Sociais, a fim de estabelecer um diálogo entre a Psicologia e o Candomblé. O trabalho foca-se em três pontos principais: a relação adepto-orixá e a relação com o sagrado; as relações entre os membros do candomblé e as tensões advindas delas; e a noção de doença e saúde e os meios terapêuticos utilizados. Concluiu-se que o candomblé constitui-se como referência identitária para seus adeptos, pautando as relações sociais dos sujeitos candomblecistas no nível de comprometimento com o sagrado. Os adeptos da religião vivenciam um contexto cultural e social bastante peculiar. Tal religião merece a devida atenção, visto que se constitui como uma maneira distinta de ver o mundo, de interagir e de dar sentido às experiências humanas. O orixá representa para o filho-de-santo uma proteção, e como tal simboliza a promessa de que tudo dará certo, e de que há um lugar na existência reservado para ele. As obrigações, os *ébos* e o *borí* são formas de agradar e agradecer ao orixá pelas gratificações da vida, quanto mais se dá, mais se recebe. Essas oferendas constituem-se como meio pelo qual o filho-de-santo mantém o equilíbrio entre o mundo dos deuses e dos humanos, e é por meio delas que ocorre a manutenção do *axé*. Os orixás fornecem aos seus filhos padrões de comportamento, comumente chamados de arquétipos, os quais influenciam suas atitudes e a construção de suas identidades. Os filhos de determinado orixá tendenciam a determinados trejeitos, atitudes, gostos e maneira de ver e interpretar o mundo. A identificação com os arquétipos poderá ser positiva ou negativa, dependendo da responsabilidade e da maturidade do filho. As relações adepto-adepto são permeadas por uma rígida hierarquia, na qual cada um possui um papel específico dentro da religião. Tal rigidez, por vezes, culmina em disputas entre os membros que simbolizam a busca por uma elaboração diferencial da identidade, onde o objetivo principal é o reconhecimento do grupo e da autoridade máxima do terreiro, o pai ou a mãe-de-santo. Nesse contexto, percebe-se que o candomblé representa também um contexto sócio-cultural, pois ele oferece diversas realidades para seus adeptos, normas e regras próprias. Como resultado, o sujeito candomblecista vivencia seus problemas e seus conflitos direcionando-os para sua relação com o sagrado, e não para fora dele. Os problemas surgem por causa do desequilíbrio entre o céu e a terra, daí surge o adoecer física e psicologicamente. Assim, torna-se necessário o estudo dessa religião para compreender o sentido dado ao mundo que se vive pelos seus adeptos, e para que dessa forma possa-se estabelecer diálogos entre o cuidado religioso e o cuidado psicológico. A partir da psicologia da religião, tenta-se estabelecer o diálogo entre a Psicologia e o Candomblé. Tal diálogo torna-se possível na medida em que se respeite a singularidade do sujeito, e insira-se o contexto religioso deste no processo terapêutico como uma realidade da pessoa, uma referência existencial.

Palavras-Chave: Candomblé; Psicologia; Sentido.

O presente trabalho trata dos aspectos subjetivos do candomblé, enquanto uma religião de princípios profundamente ligados à cultura africana, portanto uma religião com valores e crenças bastante peculiares, e procura, através da explanação do sentido que ela adquire para seus adeptos, estabelecer possibilidades de diálogo com a Psicologia, visando a inclusão do discurso religioso no processo terapêutico como uma realidade própria do sujeito.

A Psicologia possui limites para lidar com questões religiosas, pois estas fogem às explicações científicas. Não se podem utilizar terminologias específicas do campo religioso para lidar com clientes no dia-a-dia da clínica, ou mesmo no atendimento hospitalar e comunitário. Mas partindo do fato de que a religião direciona o sujeito e dá um sentido à sua existência, e que cada sujeito possui uma configuração subjetiva da realidade, também se torna inviável excluir o entendimento que o sujeito tem de si, de seus problemas e de sua vida. Torna-se necessário ao psicoterapeuta, atentar para a possibilidade de se assumir como sujeito, não deixar-se alienar por uma única abordagem, e sim deixar-se aberto para outras interpretações, sendo necessário também incrementar sua teoria com estudos que se referem ao ser humano em sua totalidade, e não se prender somente às psicopatologias e as explicações contempladas na ciência, levando em consideração o sentido que o sagrado possui para o sujeito, e as realidades que são geradas a partir dele.

Teóricos das ciências sociais vêm discutindo as questões envolvidas nos ritos do candomblé, e trazendo à comunidade científica aspectos da religião ainda não estudados ou não aprofundados o suficiente para a sua devida compreensão. Pierre Verger (1981; 1996) foi um dos pioneiros nos estudos referentes ao culto dos orixás, fez bastantes pesquisas na África procurando verificar o sentido dos ritos de iniciação e a hierarquia de cargos existente, e logo depois passou a estudar os candomblés do Brasil, mais especificamente da Bahia. Roger Bastide (1960; 2001), inicialmente, dedicou-se ao estudo da influência africana nas religiões do Brasil, fazendo paralelos e estabelecendo uma cronologia referente à formação dos cultos a-

fro-brasileiros, ressaltando as modificações e adaptações que esses cultos sofreram ao longo de suas formações. Mais tarde, Bastide aprofundou-se no candomblé da Bahia e fez estudos referentes ao transe e a repercussão da religião na vida do adepto, como um todo.

Rita Laura Segato (2005), a partir de estudos realizados nos Xangôs do Recife, vem discutir as relações que o sujeito mantém com seu orixá, no sentido da construção de sua personalidade e como alguns arquétipos e noções referentes à mitologia dos orixás influenciam o caráter, os comportamentos, as crenças e os valores dos adeptos do candomblé. Mônica de Oliveira Nunes (2007) refere-se às implicações envolvidas na relação adepto-orixá, trazendo como ponto central de discussão a construção da pessoa no candomblé, e compartilha com outras autoras (Augras, 1992; Lèpine, 1981) o sentido do “eu duplo” envolvido na possessão ritual, ou pela descida do santo no corpo do adepto.

Fábio Lima (2008) aprofunda nas questões da tradição da religião e em como a sua manutenção implica em desentendimentos na comunidade candomblecista. Ao mesmo tempo em que há a necessidade de segredos quanto aos rituais e fundamentos, há uma parcela que procura incrementar os cultos criando ou alterando aspectos que retomam o distanciamento do candomblé brasileiro da cultura africana, e por outro lado, há a parcela de adeptos envolvidos no mundo acadêmico que procuram tornar-los públicos, em sua maioria, por meio de livros cuja finalidade é informar, ou se fazer conhecer ou aprofundar no mundo do candomblé.

Victor Frankl, Rudolf Otto e Mircea Eliade tratam do sentido que o sagrado possui para o adepto e como que ele direciona o sujeito em suas ações, decisões, atitudes e relações no e com o mundo. Enquanto o primeiro discute especificamente o sentido da religião para o sujeito, Otto (2007) destina-se a discussão dos aspectos envolvidos por esse sagrado, e a relação com o numinoso, no sentido que se trata de algo superior e onipotente. Eliade (1992) por outro lado, inclui uma discussão a cerca do envolvimento do ser humano não só com o sagrado, mas as conseqüências de fazer parte de um mundo profano.

Trazendo diálogos já estabelecidos entre a Psicologia e a Religião, a autora buscou autores precursores nessa dialética como William James (1991) e teóricos da Psicologia da Religião como Vergote (2001), Ancona-Lopez (2001) e Amatuzzi (2003), no sentido de traçar o caminho já percorrido pela Psicologia, e de levantar as possibilidades de estudo e atuação do psicólogo no contexto religioso, uma vez que os processos psicológicos envolvidos nos atos religiosos e na concepção de si e do mundo originada pelo sagrado são passíveis de observação e estudo, e principalmente de reflexões quanto à conduta humana frente ao sagrado.

Vieira Filho (2005), Carvalho (2005), Amatuzzi (2003) e Neubern (texto não publicado) tratam da relação das Ciências da Saúde com o discurso religioso. Carvalho destaca o movimento de inclusão dos discursos religiosos no campo da Saúde Coletiva, visando a noção de saúde dentro das religiões afro-brasileiras. Vieira Filho discute a posição dos psicoterapeutas frente aos cuidados religiosos, aos quais o cliente submete-se paralelamente ao tratamento e propõe novas formas de abordar o problema. Amatuzzi concorda na inclusão do aspecto mágico-religioso aderido às doenças, pois trata-se de uma parte do sujeito, uma parte humana, e segundo ele, a Psicologia como Ciência Humana não pode excluir esta de seus estudos, devendo usá-la a seu favor atribuindo-lhe o significado dado pelo sujeito. Semelhante a esse pensamento, Neubern (texto não publicado) enfatiza que o sujeito deve ser visto por inteiro, mas deve-se considerar aquilo que é a realidade dele, os sentidos que esses discursos ou mesmo a presença do sagrado possui e os impactos nas relações com os outros e em seu modo de viver.

Tratar de religiões afro-brasileiras envolve, ainda hoje, grande preconceito. A idéia de que elas são seitas demoníacas, que se cultua o diabo ou se faz magia negra permeia o imaginário de muitas pessoas. Entretanto, tais concepções são fruto de anos de preconceito e da incompreensão dos cultos que possuem um referencial cultural distinto das religiões mais populares, como o cristianismo, espiritismo e pentecostalismo. Por isso é tão importante co-

nhecer, é importante que se saiba o contexto em que essas pessoas estão inseridas e o sentido que esses cultos possuem para o sujeito. O cliente candomblecista nem sempre manifesta o interesse de recorrer à terapia para solucionar seus problemas, pois acredita que não será compreendido. Como falar que não se pode fazer algo porque o orixá não quer? Como falar da necessidade de ser iniciado e das cobranças do santo, se o psicólogo nem mesmo sabe do que se trata e o que isso significa para o sujeito?

Dessa forma, esse trabalho objetiva-se a clarificar o *ethos*¹ religioso do candomblé, os sentidos que os ritos possuem, os referentes identitários existentes, as relações entre os adeptos e os papéis desempenhados, e a noção de saúde e doença, os quais contribuem para a construção da pessoa no candomblé, visando, assim, a ampliação do campo de atuação do psicólogo e, conseqüente, maior eficácia nos tratamentos que envolvem esse contexto religioso.

Para tanto, o presente trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro capítulo serão abordados a constituição do candomblé, os orixás e as relações existentes entre o santo e a pessoa e os problemas que envolvem essa relação. No segundo, serão tratados de uma forma mais aprofundada, o sentido dos ritos, os papéis e a hierarquia existente no terreiro de candomblé e implicações sociais, e a relação do sujeito candomblecista com o sagrado. Por fim, o terceiro capítulo dedica-se a estabelecer pontes entre a Psicologia e o Candomblé, no sentido de integrar o contexto religioso no processo terapêutico. Nesse capítulo, a autora cita alguns casos que evidenciam a noção de saúde e doença dentro do candomblé.

Ao final encontra-se um Glossário com os termos jeje-nagô e demais termos do universo candomblecista que foram utilizados neste trabalho.

¹ Na filosofia, o termo *ethos* designa o lugar onde o homem vive, a ‘casa simbólica’ do homem, é a que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura. É o espaço do mundo habitável pelo homem, que lhe não é dado, mas é por ele constantemente construído, o *ethos* se desdobra como espaço de realização do homem.

1. CANDOMBLÉ, ORIXÁS E IDENTIDADE

1.1 BREVE HISTÓRICO DO CANDOMBLÉ

Os cultos afro-brasileiros surgiram da miscigenação das várias etnias africanas com o povo europeu e com os índios. Hoje, os mais conhecidos são Tambor de Mina, Batuque, Candomblé, Umbanda, Catimbó, Jurema, Xangô, dentre outros. Todos esses cultos hoje possuem sua peculiaridade, uma influência que prevaleceu mais que outras, contudo todos possuem raiz africana e o estabelecimento inicial deles deu-se através da colonização do Brasil e conseqüente vinda dos negros africanos ao país. Todos possuem em comum o culto aos orixás e os ritos de possessão. Embora cada um repercuta mais em determinado estado do país, o candomblé é o culto que possui maior destaque e foi o que mais disseminou pelo Brasil.

O culto aos orixás sempre foi uma tradição em diversas regiões da África. Na época da colonização, quando os negros foram trazidos ao Brasil, esse culto era limitado a um orixá por etnia, já que na África cada etnia estava ligada a um determinado orixá. Cada africano trazido pertencia a uma nação e a um culto específico a um orixá, sendo os cultos regionais ou nacionais. Porém, a saída da terra mãe fez com que os orixás perdessem o caráter de grupo (o orixá daquele clã, daquela família, daquela etnia específica) e adquirissem um caráter individual, pois passariam a acompanhar e proteger o escravo e não mais o grupo familiar como um todo (Verger, 1981).

Em solo brasileiro, o orixá já não se encontrava em seu habitat natural. Havia condições climáticas, geográficas e culturais que limitavam os cultos e impossibilitavam a fidelidade às raízes. Não havia como manter um culto voltado para uma única divindade, pois a grande quantidade de negros correspondia também à grande quantidade de etnias, e conseqüentes orixás cultuados.

Bastide (1960) nos fala das transformações que ocorreram a nível geográfico, no sentido de uma busca por alternativas culturais que correspondessem de alguma forma aos ele-

mentos do culto africano. Por exemplo, ele destaca o ritual fúnebre, *Axexê*, que sofreu modificações na quantidade de dias que se levava para enterrar o corpo, pois a polícia não autorizava a permanência do cadáver por mais de quarenta e oito horas. Na África demoravam-se três dias para o enterro, por conta da morte ser cercada de diversos rituais que necessitavam de um tempo para “mandar” a alma do morto embora do *Ayê* para o *Orum*, ou seja, da terra para o céu. Outra adaptação foi em relação ao tempo africano, o qual cada dia era dedicado a um orixá específico. Os dias foram reorganizados assim como a correspondência dos orixás com os dias da semana do calendário brasileiro. Outras adaptações a respeito de vestimentas, datas de festas, instrumentos ritualísticos e plantas utilizadas nos ritos tiveram que ser feitas (Bastide, 1960).

A escravidão a que os negros foram submetidos trouxe diversas conseqüências negativas à constituição e preservação da identidade do negro, pois muitos foram retirados de suas casas à força, vendidos e negociados, e todo esse processo invasivo retirou deles a identidade. Os costumes, os valores e a tradição de toda uma civilização foram excluídos. Havia a crença de que o negro era diferente por causa da sua cor de pele, e de certo, amaldiçoado ou esquecido por Deus, não possuidor de uma alma, o que justificava colocá-lo à margem da sociedade e ser tratado como “animal” passível de domesticação e doutrinação (Trindade, 2000).

Essa rotulação resultou na proibição dos cultos mantidos pelos negros ao final dos dias. Como muitos dos ritos já não eram realizados nas senzalas, possuindo uma confraria especializada para tais encontros, de certa forma, representavam uma espécie de poder paralelo (pois estes eram praticados de forma independente, sem o domínio da Igreja, e aos poucos foram sendo procurados não só pelos escravos, mas pelos próprios colonizadores, senhores feudais ou não) e, portanto, uma ameaça, o que justificava sua proibição (Trindade, 2000).

A impossibilidade de manter o culto aos seus orixás conduziu os negros a velarem seus cultos, a manterem confrarias secretas, longe dos olhares da Igreja e dos colonizadores.

Muitos passaram a adotar os santos católicos para referirem-se aos seus orixás. Enquanto colocavam imagens de Santa Bárbara, pediam proteção à Iansã, surgindo assim o que conhecemos hoje por sincretismo. Essa associação não era feita por similaridades físicas, mas principalmente pela correspondência da mitologia do orixá com a história do(a) santo(a). “Quando precisavam justificar o sentido de seus cantos, os escravos declaravam que louvavam nas suas línguas, os santos do paraíso. Na verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses” (Verger, 1981, p.25).

Os encontros religiosos na época da escravidão aproximavam os negros de suas origens, por ser o único momento em que se sentiam livres e também por servirem de alicerce para reconstrução de uma identidade e da própria história. Dessa forma, cada orixá pessoal foi fazendo parte do grupo e, gradativamente, os ritos acabaram por acoplar múltiplos orixás pessoais, reunidos em torno do orixá das confrarias, simbolizando a retomada e a reconstrução de um grupo que se dispersou com o tráfico (Verger, 1981).

Bastide (1960) em seus estudos sobre as religiões africanas no Brasil revela que durante o período de adaptação dos negros, e mediante algumas proibições em relação às suas tradições, parte dos negros identificou-se com os cultos indígenas. A pajelança, encontrada no Norte do país, continha em seus ritos a noção de ancestralidade e possessão ritual associada ao uso de ervas que induziam ao transe. A semelhança desses elementos com os utilizados no culto africano fez com que houvesse uma busca divina também dentro dos rituais indígenas, (pg. 258):

Nas zonas rurais, os senhores brancos proibiram seus escravos de praticar suas danças rituais e todo sacerdócio tornava-se impossível. Tudo o que os negros podiam conservar e transmitir em segredo era o nome de algumas divindades particularmente poderosas ou respeitadas e a nostalgia da religião proibida. Aquele que podia escapar ou se revoltar misturava-se bem

depressa aos aborígenes, encontrando na pajelança cerimônias em certos pontos análogas às dos seus ancestrais, uma busca apaixonada do êxtase.

Assim, não só a adoção dos santos cristãos foi acrescentada ao culto, como também alguns elementos indígenas. Tais adaptações representavam para o negro a possibilidade de legitimar seu culto, preservando sua cultura e valores, pois ao introduzir elementos aceitos e socialmente legítimos, eles poderiam realizar seus encontros sem temerem ser punidos.

Aos poucos os cultos africanos foram abrazeirando-se e a disseminação da religião acontecia por todo o país. Ao Norte, o culto incorporava elementos indígenas da Pajelança e do Catimbó, e ao Sul, elementos da magia européia. Inicialmente, esses cultos estabeleceram-se no Amazonas e no Maranhão (Pajelança, Catimbó, Candomblé de Caboclos, Tambor de Mina), em seguida na Bahia (onde o culto passou a ser chamado de candomblé, termo antes referente às danças afro-brasileiras), em Pernambuco (Xangôs), Alagoas e Sergipe, e finalmente em São Paulo e Rio de Janeiro (Candomblé e Umbanda). Segundo Ortiz (1999), Salvador e Recife são centros urbanos onde esses cultos sobrevivem até os dias atuais, expressando-se no candomblé e nos xangôs tradicionais.

O candomblé popularizou-se em todo o país e é uma das religiões afro-brasileiras mais conhecidas e cultuadas. Os ritos e os rituais de um terreiro para o outro se diferenciam segundo a influência da região e a nação do terreiro, mas todas as casas de candomblé possuem a preocupação com a manutenção dos costumes e das tradições africanas, tanto que muitos sacerdotes viajam para a África para aprimorar alguns aspectos do culto e os ensinamentos para os membros.

Carvalho (2005, p.120) define o candomblé da seguinte forma:

O que é chamado genericamente de Candomblé é uma religião de síntese que foi constituída no Brasil, segundo Pessoa de Barros (1999a: 21), como

"resultado da reelaboração de diversas culturas africanas², produto de várias afiliações". Isso implica, portanto, na existência de vários Candomblés (Angola, Congo, Efan, Jêje-Nagô etc.), que comumente são chamados de "nações". As denominações de nações³ que diferentes grupos assumiram no processo de construção do candomblé no Brasil são, para Vogel, Mello & Barros (2001: 198), "categorias abrangentes às quais se reduziram as múltiplas etnias que o tráfico negreiro fez representadas no País. O termo [nação] tem servido para circunscrever os traços diacríticos através dos quais se revela um mundo caracterizado por um notável conjunto de elementos comuns".

Assim, todo esse processo re-interpretativo e adaptativo resultou em conceitos que, de uma forma geral, preservam ainda hoje a temática central da cultura negra e os símbolos africanos, os quais auxiliam na compreensão desse *ethos* religioso, no sentido de explicar, de associar tantos significados e tradições aos mitos dos orixás, do *Olorum* (Deus e o universo) e da preservação do *Asé* (força, energia do orixá) (Trindade, 2000).

² Nota do autor: Note-se aí uma referência à noção de "religião como sistema cultural", de Geertz (1989).

³ Nota do autor: Não confundir o conceito de nação aqui empregado com aquele que, de "utilização constante ao longo do tempo desde o século XV até o XIX", servia à classificação e à organização da "escravaria traficada da África para a América" (Soares, 1998: 78 e 73). Segundo Soares, o estudo de assentos de batismo, casamento e óbito da cidade do Rio de Janeiro no período 1718-1760 não permitiu "afirmar com certeza que a "nação" corresponda a um grupo étnico. Algumas pequenas procedências parecem ser casos em que procedência/etnia se superpõem num mesmo universo empírico" (Soares, 1998: 81).

1.2 QUEM É O ORIXÁ?

O termo orixá em iorubá⁴ significa, “*ori*” cabeça, e “*xá*” guardião, ou seja, guardião da cabeça; representa proteção, sendo aquele que guarda o filho. Ao explicar a religião dos orixás⁵, Verger (1981, p.18) associa o orixá à ancestralidade:

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhes garantiam um controle sobre determinadas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então assegurando-lhes a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, o asé, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada.

O conceito de orixá, entretanto, tem sido ponto de divergência entre alguns teóricos. Enquanto uns definem o orixá como uma força da natureza, outros, como Verger, referem-se a ele como ancestral divinizado, alguém que através de seus grandes atos durante suas vidas, tornaram-se divindades após a morte passando a ser cultuados pelos clãs. Mas para Santos (2007) há grande diferença entre orixá e ancestral. Segundo a autora, orixá e ancestral estão associados a situações distintas e pertencem a categorias distintas. Os orixás não são *egúns*⁶, portanto não são ancestrais. “Os orixás estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu *asé* foram emanções de *Olórun*; os *Irúnmalè*-ancestres, os *egún*, estão asso-

⁴ Dialeto africano.

⁵ A religião dos orixás não se refere exatamente ao candomblé, como o livro refere-se ao culto aos orixás na África entende-se que esse culto se dá de acordo com a região e a etnia. O candomblé, por sua vez, é um culto brasileiro, criado a partir da miscigenação de várias dessas etnias no decorrer dos tempos.

⁶ Egúns são espíritos de seres humanos que tiveram vida terrena. São ancestrais próximos (mãe, pai, filhos, irmãos) ou mais distantes (de outras gerações).

ciados à história dos seres humanos” (p. 102). É possível, no entanto, que a noção de ancestralidade esteja correlacionada ao orixá que a família carrega, onde o filho pode herdar o orixá do pai, ou do tataravô, no sentido mais apropriado de hereditariedade, como relata Verger (1996, p. 105), em outro livro: “O vodunsi⁷ em estado de transe exhibe em seu comportamento as características possuídas por esse ancestral (orixá ou vodun) e cujos genes ele carrega, por intermédio da hereditariedade”.

Comumente associa-se o orixá ao Deus cristão, ou mesmo à imagem de anjo da guarda. Há ainda associações referentes aos deuses do panteão grego-romano. Entretanto tais associações implicam em uma série de discussões que colocam o candomblé sob uma perspectiva ocidental de coerência e consistência, tratando-o por termos pejorativos desnecessários, já que sua lógica está inserida em outra civilização, outra cultura, outros contextos identificatórios e referenciais (Segato, 2005).

1.2.1 Os Orixás

Atualmente, o candomblé cultua dezesseis orixás dos duzentos que existem. São eles: Exú, Ogum, Oxossi, Ossain, Iansã ou Oyá, Oxum, Obá, Euá, Iemanjá, Xangô, Oxumaré, Logun Edé, Obaluaê ou Omulu, Nanã Buruku, Oxalá (Oxaguian e Oxalufã) e Ibejis. Todos os orixás possuem seu próprio ítan⁸, estes, por vezes, narram também histórias de mais de um orixá e a relação entre eles, no sentido de afinidades e diferenças, atribuindo-lhes características de acordo com seus feitos.

Os orixás são diferenciados por gênero, pelo domínio de determinadas partes da natureza, pelo domínio de utensílios, pela temperatura e alguns pela idade. No entanto, por terem aspectos nem sempre similares para comparação, a diferenciação entre eles é feita entre orixás femininos e masculinos. Dessa forma, fazem parte do primeiro grupo: Iansã ou Oyá,

⁷ Em yorubá significa o filho de santo, aquele que recebe o orixá.

⁸ Mito que narra a história do orixá, lendas e feitos que justificam suas características.

Ewá, Obá, Oxum, Iemanjá e Nanã. Ao segundo grupo pertencem: Exú, Oxossi, Xangô, Obaluaê, Oxalá, Ogum, Ossain, Oxumaré e Logun Edé (esses dois últimos por vezes são considerados santos metade homem, metade mulher).

Exú, por exemplo, possui qualidades e vícios característicos do ser humano. Sua principal função no candomblé é a de mensageiro dos orixás. Ele que faz o intermédio entre o Ayé e o Orum, ou seja, entre os humanos (terra) e os orixás (céu). Obaluaê é considerado o orixá das doenças e da cura. Iansã a dona dos raios e das tempestades e Xangô dos trovões e da justiça. Oxum é o orixá da vaidade, da beleza, da fertilidade. Iemanjá está ligada à maternidade, fertilidade, é a rainha dos oceanos. Ogum é o orixá da guerra, das demandas. Oxossi é o orixá das matas, da caça, é o caçador. Oxumaré é o arco-íris, transportador da água entre o céu e a terra. Logun Edé⁹ tem por particularidade viver seis meses do ano sobre a terra, comendo caça, e os outros seis meses, sob as águas de rio, comendo peixe, ele também é o orixá da riqueza. Assim, os orixás dentro do contexto da religião:

São representados com uma forma física reconhecível; vestimentas e ornamentos próprios; possuem um gosto particular por cores, comida e música; um modo idiossincrático de mover-se; reações, interesses e habilidades definidas e um papel dentro da família mitológica (Segato, 2005, p. 49).

Essas definições resultam na construção de arquétipos referentes aos orixás, ou seja, tipos psicológicos que descrevem o sujeito a partir do orixá a que pertencem, semelhantes em parte aos signos zodiacais, os quais representam uma personalidade dependendo do mês que o sujeito nasceu. Esses arquétipos influenciam a constituição da identidade do adepto, de forma positiva ou negativa. As histórias que são contadas de geração a geração constroem arquétipos

⁹ Logun Edé costumeiramente é considerado um orixá meta-meta, ou seja, metade homem, metade mulher. No entanto, em sua mitologia percebe-se que tal idéia advém de uma interpretação errônea, tendo em vista que, em seu mito conta-se que é filho de Oxossi e de Oxum e devido a impossibilidade de estar com ambos, passava seis meses com Oxum e seis meses com Oxossi caçando, fato que conduz à interpretação de que metade do ano é homem e a outra metade mulher. Diz-se que os filhos desse orixá possuem beleza andrógena, pois atraem homens e mulheres e dependendo da situação aparentam tanto ser homem quanto ser mulher.

no inconsciente coletivo que se relacionam com a percepção de mundo, direcionando seus filhos em suas atividades, pensamentos e características psicológicas.

Logo, o significado da divindade advindo de sua mitologia define o modo de ver e interpretar o mundo e de se comportar nele. São as histórias de cada orixá que trazem um sentido aos adeptos, que direcionam seus ritos, suas crenças e seu modo de agir. Os ritos estabelecem uma ordem dos acontecimentos, há uma estrutura organizada para realizá-los, portanto serão eles que definirão a passagem do mito para a história. O sujeito, por meio da religião, reafirma, assim, sua identidade social, sua autonomia e sua presença no mundo como agente histórico (Trindade, 2000).

1.3 O SANTO E A PESSOA: INTERAÇÃO E IDENTIDADE

A indicação do santo é feita por meio dos búzios. O babalorixá¹⁰ joga os búzios e os orixás respondem quem é o dono da “cabeça” do consulente, e os adjuntos¹¹. A revelação do orixá é acompanhada de recomendações acerca do que se pode comer, de cores que não são aconselháveis usar, e de obrigações¹² a se fazer para o santo.

A revelação do orixá assegura ao adepto que ele faz parte de um grupo, não só o grupo do candomblé, cujas expectativas e crenças em relação ao mundo correspondem umas às outras, mas ao grupo dos filhos de um determinado santo, uma irmandade. As pessoas que compõe esse grupo são dotadas de características peculiares diretamente relacionadas aos mitos do orixá. Lèpine (1981, citado em Segato, 2005) diz que essas características surgem da combinação dos traços físicos, de características da sexualidade, do perfil psicológico e do grau de agressividade. Pai Cido de Osun Eyin (2000), em seu livro “A panela do Segredo”, identifica alguns arquétipos, como por exemplo, o arquétipo dos filhos de Xangô o qual retra-

¹⁰ Pai-de-santo, zelador do santo.

¹¹ Orixás que compõem o enredo do filho de santo. Podem ser: pai, mãe, santo de placenta, santo do odú (caminho), por exemplo: “Iansã é minha mãe, mas quem me gerou (santo da placenta) foi Iemanjá”. Todos exercem influência sob o filho de santo, mas a iniciação é feita de acordo com o da “cabeça”, ori.

¹² Obrigações são oferendas que devem ser feitas em determinadas datas. Serão abordadas no segundo capítulo.

ta pessoas fortes fisicamente com tendência ao sobrepeso, com grande senso de justiça, austeras, namoradeiras, sistemáticas, e que gostam de viver como reis. Vale salientar que cada orixá possui qualidades¹³ e cada uma destas indicará um traço mais característico do arquétipo geral.

Segundo Segato (2005, p.25), a individualidade nos discursos afro-brasileiros está “ancorada numa referência – o orixá dono da “cabeça” da pessoa em questão”, sendo a “cabeça” o lócus da individualidade humana. Assim, o termo cabeça, ou *ori*, refere-se ao lugar onde o sagrado se manifesta no filho-de-santo, o palco onde se estabelece a relação com o orixá. O orixá é consolidado por meio da iniciação – que será tratada no próximo capítulo – e a percepção do filho em relação às influências do orixá parece depender principalmente da aceitação que o filho tem em relação aos arquétipos, sendo o tempo o determinante para o grau de influência que estes exercerão nos iniciados.

Espera-se que o adepto compreenda que o orixá é uma divindade que assegura-lhe proteção, sendo alguém diferente dele mas que o influencia, que cobra fidelidade e devoção, a quem deve respeito e o compromisso de fazer as obrigações e oferendas solicitadas. O orixá pode ser uma divindade que possui uma personalidade semelhante ao ser humano, mas não significa exatamente que seu adepto tenha que sê-lo, que tenha que apresentar características fiéis às que são descritas pelos arquétipos. O santo é o santo, e o filho, o filho. Há a preservação da identidade de ambos em sua singularidade e o papel de cada um é preservado, o do protetor e do protegido. No entanto, não é isso o que ocorre em muitos grupos.

A atribuição de valores de acordo com o orixá regente tem limitado o sujeito a características que nem sempre correspondem às suas, o que leva a uma identificação negativa que acaba influenciando o processo de constituição da identidade do sujeito candomblecista. Nessa identificação, o adepto pode: *i)* identificar-se com o orixá e acreditar ser a própria divinda-

¹³ O termo qualidade refere-se a especificações do orixá, sua área de atuação, seu domínio, ou se é um orixá com enredo com outro. Por exemplo, Iansã Balé: que trabalha na corrente dos exus e de Omulu, linha dos egúns. Iansã Onira: Iansã guerreira que tem enredo com Oxum.

de, manifestando comportamentos e sentimentos característicos, tais quais os mitos; *ii*) pode sentir-se confuso por não corresponder exatamente aos arquétipos do santo do qual é filho, e questionar a legitimidade de seu orixá; ou *iii*) utilizar-se do orixá para justificar seus comportamentos destoantes, frente às expectativas estabelecidas pelos outros membros do grupo. Sobre essa última possibilidade, Nunes (2007, p.104) cita “as pessoas podem se servir das ambivalências dos orixás para articular suas experiências pessoais, particularmente no caso de pessoas que se situam à margem da sociedade”.

Ao identificar-se com o santo e admitir semelhanças entre o arquétipo de seu orixá de “cabeça” com sua personalidade, surge o risco de acreditar-se ser a própria divindade. Alguns teóricos falam que essa definição de tipos psicológicos, implica dizer que a pessoa se constrói em um processo de identificação com seu orixá, dono da cabeça, a personalidade do indivíduo se transforma naquela da divindade. Augras (1983, citado em Nunes, 2007) trata dessa identificação como um processo de descoberta do “eu reprimido” ou a descoberta do “duplo”, onde o santo é “outro” e “eu” ao mesmo tempo, e a possessão é uma metamorfose do eu em seu “duplo”, ou seja, o santo da pessoa. Segato (2005) refere-se a essa identificação como elemento incrementador da auto-estima:

(...) cada filho-de-santo incrementa sua auto-estima, tendo como referência o seu orixá: vangloriar-se-á publicamente da personalidade e atributos de seu santo, do tipo de proteção e influência que este exerce sobre sua vida e mesmo de qualquer doença ou mudança trágica de destino interpretadas como punição do seu orixá (p.52).

Ao não aceitar e não enquadrar-se no arquétipo definido, o sujeito percebe que destoa do grupo e fica confuso em relação à veracidade e à existência do orixá manifestado em si. “O potencial transformador veiculado pelas relações dialógicas que se estabelecem entre as pessoas e suas divindades podem levar estas pessoas a questionar as certezas que elas ti-

nam acerca da sua identidade, particularmente em situação de conflito” (Nunes, 2007, p. 98). Pode-se dizer que o santo foi mal feito ou fizeram o santo errado, ou dizer que existe uma guerra de santos na cabeça do sujeito, de forma que não há ainda um definido. Segundo Nunes (2007) uma consequência seria a procura por outro terreiro e a realização de uma nova feitura, ou iniciação. Alguns adeptos dizem que quando o santo feito não foi o certo, o(a) *iaô*¹⁴ pode ter infortúnios em sua vida, como perda de emprego, dificuldades de relacionamento e em alguns casos, “apanhar”¹⁵ do santo, e o filho só voltará a ter sua vida normal quando fizer o santo certo.

Outra questão é a identificação com orixá como justificativa para comportamentos destoantes, quando não imorais. Há por vezes, o discurso de que ser homossexual, promíscuo, ou dado a vícios está diretamente ligado ao santo da pessoa. Se um homem filho de Iansã possui trejeitos afeminados e é ciumento, “barraqueiro”, vingativo, costuma-se a indicar tais comportamentos como próprios dos filhos de Iansã. No entanto, é necessário que se faça a distinção entre o orixá e o filho, na medida em que temperamentos e comportamentos dependerão unicamente da responsabilidade do adepto, o orixá pode trazer a tendência aos comportamentos, mas estes de fato serão consumados a partir da disposição de incorrer neles ou evitá-los, o que é de pura responsabilidade do filho.

Cossard-Binon (1981, citado em Segato, 2005 p.61) trata da polaridade dos santos femininos e masculinos, diferenciando as pessoas entre aquelas que são mais orientadas para a sedução e conciliação e as que possuem instinto combativo, respectivamente, mas enfatiza que o fato de um homem possuir santo feminino “não implica de modo algum que ele tenha tendências homossexuais... Isso é usado somente como uma espécie de desculpa que permite a eles (homossexuais) justificarem-se aos seus próprios olhos bem como aos de outras pessoas”. Segundo Segato (2005), a subdivisão dos orixás em santos-homem e santos-mulher

¹⁴ Iniciado(a).

¹⁵ O filho de santo quando diz que apanha do orixá, ele se refere a castigos que lhe são impostos, como um acidente, uma queda, perda de algo ou alguém, ou passar mal física ou psicologicamente.

constituem estereótipos de gênero e estes implicam não somente no gênero do santo ou no temperamento do filho, mas designará o eu do filho-de-santo como autônomo ou dependente. A respeito disso, é observado em terreiros que pessoas de santo-mulher ficam responsáveis por tarefas de servir, devendo ajudar nas tarefas da casa, seja cozinhando, varrendo a casa, depenando galinhas, passando roupas, lavando louças ou arrumando a casa. O papel feminino é estipulado pelo gênero do santo, mas isso não significa que o filho deverá aderir às condutas femininas por conta disso. As pessoas de santo-homem já não ficam responsáveis por estas tarefas, mesmo que sejam mulheres. Nesse ponto é importante ressaltar que dentro do terreiro a identidade de gênero da pessoa é isolada do aspecto psicológico relacionado à classificação de personalidades femininas ou masculinas dos orixás. Entretanto, alguns fazem confusão, e devido à homossexualidade de uns o sentido existente nessa separação é invertido, quando não ignorado.

Vícios também podem ser justificados pelo santo, ainda mais se o orixá for Exu. Alcoolismo, dependência química, promiscuidade são alguns vícios que o adepto busca justificar pela influência do santo. Há os que associam determinados comportamentos às pombagiras, aos exús¹⁶, por exemplo: certas pessoas que fazem uso de bebidas alcoólicas justificam o comportamento apresentando pela manifestação da entidade, foi ela que mandou.

Outro exemplo de identificação refere-se à idade do orixá, visto que alguns são classificados como velhos ou novos. Oxalufã (o Oxalá Velho), Nanã e Omulu são orixás velhos e carregam o peso da idade em suas posições corporais, sendo por vezes mais envergados e mais lentos que os demais. Os filhos desses orixás costumam atribuir certas características psicológicas suas às dos orixás, no sentido de justificar sua introspecção, impertinência, vangloriosidade ou dependência de outrem. Ibejis, Oxaguiã e Logun Edé são orixás mais novos, mas somente os dois últimos podem ser incorporados. Nesse outro viés, os filhos podem

¹⁶ Exús nesse sentido não se refere ao orixá, mas às entidades que são cultuadas na Umbanda.

relacionar suas atitudes com a jovialidade de seus orixás, sendo mais vaidosos em relação ao envelhecimento e à manutenção de uma imagem jovial.

O que também é observado nesse contexto, que muitos “vestem” o personagem da entidade para conseguirem algo. Se, por exemplo, o sujeito acha que deveria falar algo para uma pessoa específica e sabe que não será ouvido, este poderá dizer que a entidade mandou um recado, e dizer o que pensa aderindo um aspecto sagrado às suas palavras e poder assim ter a atenção que deseja, ou merecimento que almeja. Assim, a pessoa também poderá se utilizar desse discurso para conseguir coisas, poderá dizer que está com erê para ganhar doces, poderá dizer que está a pombagira para beber e fumar e sentir-se atraente, em suma, poderá pedir algo em benefício próprio dizendo que é um pedido da entidade.

Contudo, Segato afirma que no curso de sua pesquisa ficou claro que tais percepções em relação ao orixá dependem do tempo que as pessoas têm de santo. De acordo com a autora “o santo atua mais como um estereótipo durante os primeiros anos que seguem à iniciação, e quando uma pessoa atinge a maturidade dentro do culto, começa a ser tratada com maior flexibilidade” (2005, p.53). Pessoas que alcançam a maturidade no culto passam a ser mais esclarecidas e possuem uma visão mais flexível em relação aos estereótipos, admitindo que nem todos os filhos de determinado orixá corresponderão aos arquétipos a ele relacionados, e compreendem e respeitam o aspecto sagrado de seus orixás. Assim, ocorre o que Jung denomina de *individuação*, o processo de singularizar-se, de tornar-se sujeito sendo capaz de se conscientizar de seu desenvolvimento e amadurecimento e influenciá-lo, tornando-se *uno*, inteiro. O sujeito singulariza-se e compreende que é inteiro sem necessitar utilizar-se de uma personalidade que acredita necessitar para ser legitimado no grupo.

Chegar a esse nível de flexibilidade e maturidade no terreiro depende de muitos anos de vivência e da compreensão de todo o *ethos* religioso, dos fundamentos e da força dos orixás.

2. SUBJETIVIDADE DO CANDOMBLÉ

2.1 HIERARQUIA E SIMBOLOGIA: O LUGAR DO FILHO-DE-SANTO

No início do século, a instalação dos terreiros dedicados ao culto dos orixás, especificamente os de candomblé, era feita aos arredores, longe do centro da cidade. Com o considerável crescimento da população, os bairros passaram a atingir grandes proporções, e mais tarde, os terreiros ganharam espaço na zona urbana, fato que acabou facilitando o acesso e aumentando a busca pelo candomblé por pessoas de diversas localidades.

Os terreiros, também chamados de roça de santo, inicialmente instalados eram locais com uma área relativamente grande e arborizados, onde continha uma grande sala dedicada às cerimônias, um quarto para recolher os filhos durante a iniciação e pequenas casas destinadas aos orixás. Nesse barracão havia ainda, a parte onde as pessoas do candomblé moravam (Verger, 1981).

Hoje, os terreiros permanecem com a mesma estrutura, alguns maiores ou mais luxuosos que outros. Santos (2007) descreve-os dividindo-os em dois espaços: o urbano e o do mato. Esse segundo espaço refere-se à mata, às plantas que ficam aos arredores do terreiro e onde ficam as ervas e plantas utilizadas nos rituais; e:

No espaço “urbano” elevam-se: as casas templos, *Ilé-òrìsá*, consagradas a um *òrìsá* ou a um grupo de *òrìsá*, entidades divinas, que por suas características, podem ser cultuados juntos; uma construção chamada de *Ilé-àse* que comporta uma parte estritamente privada destinada à reclusão de noviças – as *iyawô* – uma cozinha ritual com sua ante-sala e uma sala semipública (segundo as ocasiões); uma construção – o barracão – que abriga um grande salão destinado às festividades públicas, com espaços delimitados para os diferentes grupos e setores que constituem o *egbé* e os lugares reservados à

assistência; um conjunto de habitações permanentes ou temporárias para os iniciados que fazem parte do terreiro e suas famílias (p.33).

A organização do terreiro é feita de modo que os símbolos e objetos existentes em sua extensão, interna e externa, representem simbolicamente e materialmente o *àiyé* e o *órún* e os elementos que os relacionam. Dessa forma, todos os objetos e materiais contidos no terreiro devem ser portadores dos fundamentos e do *axé*, sendo escolhidos de forma que constituam um símbolo, que façam o mito ser revelado:

(...) A música, as cantigas, as danças litúrgicas, os objetos sagrados quer sejam os que fazem parte dos altares – *peji* – quer sejam os que paramentam os *òrìsá*, comportam aspectos artísticos que integram o complexo ritual (...). A manifestação do sagrado se expressa por uma simbologia formal de conteúdo estético. Mas objetos, textos e mitos possuem uma finalidade e uma função. É a expressão estética que “empresta” sua matéria a fim de que o mito seja revelado (p.49).

Segundo a autora, cada terreiro reúne um grupo composto por iniciados, fiéis e praticantes, grupo o qual faz parte do espaço urbano. Cada membro dentro da casa-de-santo possui uma função específica, um cargo que define seu lugar na hierarquia do terreiro, definido por sua antiguidade (referente ao tempo de iniciação) e ascendência familiar. Essa hierarquia é considerada rígida e a ela é atribuída toda uma simbologia, onde as vestimentas, as cores, as tarefas e as possessões rituais são conduzidas de acordo com o cargo do adepto e o prestígio do mesmo dentro da comunidade candomblecista. Há os que podem receber o santo e os que não podem, há uma pessoa específica para cuidar da alimentação dos santos e dos pertencentes ao terreiro, há os responsáveis pelos sacrifícios e outros pelas músicas e danças. Cada responsabilidade está vinculada ao nível de conhecimento e ao acesso às informações mais secretas do grupo. Não há necessariamente uma ordem para passar de um cargo para o outro, pois é

o tempo de “feitura” que irá dizer o cargo, a ascendência familiar, ou o próprio orixá que o designa no jogo de búzios.

Assim, cada cargo possui um nome específico, possuindo variações de terreiro para terreiro, e de nação a nação. Verger (1981, p.71) nomeia-os da seguinte maneira:

A responsabilidade do culto repousa sobre o pai ou a mãe-de-santo, correspondentes aos nomes de origem ioruba, *babalorixá* ou *yalorixá*. São chamados também de “zelador” ou “zeladora” do santo, termos equivalentes aos de *babalaxé* ou *ialaxé*, pai ou mãe encarregados de cuidar do axé, do poder do orixá. Os pais ou mães-de-santo são assistidos por pais ou mães pequenos, “*babá*” ou “*ia kekerê*”, e por toda uma série de ajudantes, com papéis e atividades diversos e definidos. Assinalamos o “*dagan*” que, antes das cerimônias públicas, encarrega-se, com ajuda de “*iamorô*”, do “*padê*”¹⁷, ou despacho de Exú. A “*iatebexê*”, que assiste o pai ou a mãe-de-santo na direção da seqüência dos cânticos dos orixás, no decorrer das cerimônias públicas. A “*iabassê*” que supervisiona a preparação das comidas destinadas aos orixás e aos seres humanos. As “*ekedjis*” são encarregadas de cuidar dos(as) “*iaôs*”(os(as) filhos(as) de santo iniciados(as)) logo que estes entram em transe; o “*sarepebê*”, que leva as mensagens para a sociedade do terreiro. O “*Axogún*” é o responsável pelo sacrifício dos animais. Há ainda o “*alabê*”, chefe dos *ogãs*, tocadores dos atabaques (instrumentos de percussão utilizados para chamar os orixás).

A consulta dos cargos dos filhos-de-santo feita por meio do jogo de búzios é a mais utilizada, pois no jogo o orixá poderá confirmar possíveis dúvidas e esclarecer a função específica. Quando o jogo revela que o consulente possui determinado cargo (referindo-se aos

¹⁷ Farofa de dendê com farinha de mandioca entregue no início das cerimônias destinada ao Exu (essa nota não consta no texto original).

cargos mais específicos) dentro do candomblé, devem ser tomadas providências necessárias como banhos, rituais de limpeza ou a iniciação, se for o caso. Vale ressaltar que a maioria dos filhos são *abiãs* ou *iaôs* e nem todos estão destinados ao cargo de *babalorixá* ou não podem chegar a esse cargo, as *ekedjis* e os *ogãs*, por exemplo, são cargos que não possuem essa mobilidade dentro do terreiro. Eles não incorporam, não entram em transe e não podem ser, portanto, *ialorixá* ou *babalorixá*.

As *Ekedjis* ficam responsáveis por assessorar os orixás em sua incorporação, limpando-lhe o suor, servindo-lhe se for o caso. Já os *Ogãs* ficam responsáveis pela percussão, pelos atabaques e pelos fundamentos do barracão. Eles, assim como as *Ekedjis*, não podem incorporar, não são *Elegún*¹⁸. Outros cargos como as *iabassés*, que se responsabilizam pela comida do santo e dos membros do terreiro, também não possuem muita mobilidade nesse sentido. Já os *abiãs* e os *iaôs* são pessoas que podem chegar ao cargo de pai ou mãe-de-santo, se a eles assim for destinado.

Tal definição de papéis, ou cargos significa para os adeptos que cada um possui um acesso diferenciado aos fundamentos, ao segredo, sendo alguns mais privilegiados ou reconhecidos que outros. A indumentária do filho-de-santo, a quantidade de “guias” (colares) e as cores delas, a vistosidade das paramentas dos orixás, a permissão para determinadas atividades, tudo é definido de acordo com esse papel estabelecido e dependerá também do tempo de iniciação, e por vezes do gênero do orixá ou de sua natureza¹⁹. Assim, a simbologia e sua representação são aspectos plenamente respeitados entre esses papéis. Um não existe sem o outro, todos coexistem em uma estrutura onde o santo é o centro.

¹⁸ Iniciado que pode incorporar, é aquele que pode ser “montado” pelo orixá. O termo *Elegún* pode sofrer variações de nação para nação, pois em alguns terreiros essa denominação indica aquele que pode incorporar egún, o que no candomblé não é aceito, pois só se incorpora o orixá.

¹⁹ Os filhos de “santo mulher” ou de orixás femininos, *Yabás*, segundo a cultura dos terreiros de candomblé, devem servir, ou realizar atividades ligadas ao servir. Já aos filhos de Oxalá, por ser um orixá *Ofun* (branco) é destinada a pintura branca (giz) dos iaôs, sendo considerados *Yaefun* (mulher) ou *Babaefun* (homem).

Vale salientar que o estabelecimento das regras em relação ao cargo conduz o filho-de-santo a uma busca pelo reconhecimento dentro do grupo, no sentido de chegar ao mais alto grau da hierarquia, o que ainda assim é possível apenas a uma parcela dos adeptos, como explicado acima. Quanto mais hierarquizado for o terreiro, maior a probabilidade de acontecerem disputas e intrigas visando prestígios e cargos superiores.

Segundo Lima (2008), a tensão estabelecida entre os membros do candomblé, sejam eles pertencentes ao mesmo terreiro ou a outros, tem como focos principais a manutenção da tradição africana e a busca pela confiança do pai ou mãe-de-santo. As rivalidades e disputas estabelecidas entre os membros surgem de uma série de questões, como discussões a respeito da inconsciência no transe²⁰, disputas para ver quem tem o orixá mais forte, o que dança melhor, e ocorre também de testarem uns aos outros para verificarem a veracidade do santo. Entretanto, um ponto forte que culmina nessas tensões refere-se à disciplina e ao respeito aos preceitos e fundamentos, pois uma vez que isso não ocorra, as brigas sucedem-se no sentido de um apontar a falha do outro. Tal fato está diretamente ligado ao merecimento e a disputa pelos cargos honoríficos, pois ao identificar que o outro está errado, o adepto também aponta seu conhecimento a cerca do fato, portanto torna-se merecedor de reconhecimento. Dentre as acusações mais comuns, encontra-se a de “marmotagem”, a qual se refere ao ato de agir de modo errado, contra a tradição, ou de inventar ou modificar determinados aspectos, utensílios ou objetos utilizados durante os ritos, os quais não são legitimados pelos demais. Prova disso é a existência de *sites* que se dedicam a identificar “marmoteiros” e suas “marmotagens”, por meio de depoimentos ou mesmo vídeos. Essas acusações geram conflitos, insultos e mesmo promessas de feitiço contra o acusado, mas o que elas significam verdadeiramente é a busca

²⁰“A concepção, no candomblé, de que o transe deve ser experimentado de forma inconsciente é decisiva na construção de fontes de poder e no estilo de sociabilidades aí decorrentes” (Prandi, 1991, p.175). Ter consciência no transe significa poder interferir nos atos do orixá e ser passível de ser considerado como “marmoteiro”. Vale salientar que nem todos conseguem um transe totalmente inconsciente, o que implica em frustração e, em níveis mais conflitantes, em uma profunda crise religiosa que poderá levar ao abandono da religião, ou a busca por outro terreiro, já que poderá ocorrer o pensamento que o santo não tenha sido feito de forma correta pelo pai-de-santo ou mãe-de-santo atual.

pela legitimização das representações e práticas do adepto, ou seja, uma elaboração diferencial da identidade.

Outro ponto que culmina em disputas trata-se do fato específico de tornar-se pai ou mãe-de-santo, pois esse cargo além de denotar status, significa autonomia e a possibilidade de uma profissão, pois uma vez que se chegue a esse cargo, o filho-de-santo tem a possibilidade, o conhecimento e a autoridade de possuir seu próprio terreiro e filhos. Ele pode jogar búzios, dar ebós, e obrigações e ganhar por esses serviços. Muitos almejam esse posto não só pelo status que ele representa, mas por constituir um papel social também fora do terreiro, a possibilidade de ser reconhecido pelos que freqüentam, simpatizam e utilizam os serviços do candomblé. Vale destacar que o sucesso do terreiro dependerá do sucesso do pai-de-santo, mas este dependerá do aprendizado que lhe foi passado e de sua responsabilidade com os segredos herdados.

De outro lado, existe o papel do pai ou mãe-de-santo que contribui para que estas disputas não findem e que sempre haja aqueles que buscam agradá-lo da melhor forma. Partindo do fato que o pai ou a mãe-de-santo são autoridades máximas do terreiro e todas as decisões expressas por eles ou pelo orixá dono do terreiro são incontestáveis, toda designação de filhos para cargos de prestígios e funções rituais dependem unicamente da vontade deles. Segundo Prandi (2005), essa designação pode ser feita de forma a atender interesses pessoais do chefe do terreiro, passando por cima das expectativas de outros que estariam preparados (já teriam o tempo necessário) para ocupar o cargo em questão. Eles podem quebrar as regras porque detêm a autoridade máxima e suas decisões não podem ser questionadas, mesmo que visem atender uma demanda pessoal.

Como o pai ou a mãe-de-santo são autoridades máximas dentro do terreiro, suas disputas existem em uma esfera mais ampla, elas ocorrem entre terreiros, mais precisamente entre seus chefes. Nesse sentido, as festas abertas ao público e aos candomblecistas de todos os lu-

gares da região, ou do país, são um momento em que essas tensões acontecem de forma velada, enquanto o pai-de-santo preocupa-se em fazer uma boa ornamentação, oferecer um banquete ao gosto dos convidados e paramentar os orixás com os tecidos mais exóticos e finos, “a platéia de crentes pertencentes a outros terreiros e famílias-de-santo estão ali para avaliar, criticar e muito raramente elogiar a organização cerimonial e a beleza das danças, roupas e adereços.” (Prandi, 2005, p.153). E é nessas cerimônias públicas, as festas de santo, que eles se vangloriam de seus méritos, prestígio na comunidade, e apontam também erros cometidos por chefes de outros terreiros, como se não fossem passíveis de erro. Justificam seus desentendimentos fundamentados na tradição, tudo é em prol da fidelidade às origens, mas o que realmente acontece é uma disputa de egos.

2.2 O RENASCIMENTO: A NOÇÃO DO SAGRADO E A RELAÇÃO COM O SANTO

A iniciação de um *abiã*²¹ segue a ritualística africana, mas com algumas variações e adaptações, dada impossibilidade do culto manter-se fiel às raízes conforme visto no capítulo 1. Inicialmente, recolhe-se o noviço no quarto de santo do barracão, chamado de roncó, durante um período que pode variar de sete a vinte e um dias, dependendo da nação do terreiro. Durante esse período é realizada uma série de rituais e o filho-de-santo recebe a doutrinação a respeito da religião. É o momento de aprendizado e de renascimento e o filho recebe um novo nome o qual será chamado dentro da comunidade do candomblé.

Essa permanência simboliza, segundo Verger (1981), a passagem para o além, entre a antiga existência profana e a nova, consagrada ao Orixá. O iniciado tem seus cabelos raspados como simbologia do renascimento. São feitas incisões em seu crânio, e seu corpo será marcado pelas “curas”. Durante esse tempo, o santo de cabeça é “assentado”, e são realizados banhos, borís, oferendas, ebós e todo o aprendizado em relação às cantigas, danças e rezas. Nes-

²¹ Filho-de-santo não iniciado.

sa cerimônia há também o sacrifício de animais, mas é o sangue desses animais que será utilizado para dar o axé ao santo. A carne é utilizada para o banquete ao final, na festa de Saída do(a) Iaô, e a pele é colocada nos atabaques. Não há desperdício, pois tudo contém *axé*.

Ao final desse período, o iniciado é levado à vida cotidiana, para reaprendizagens das atividades da vida diária. É nesse momento que ao iniciado são ensinados todos os gestos da vida, já que tudo o que existia antes da iniciação será considerado profano, e deverá ser esquecido. O noviço é chamado então de Iaô, o filho mais novo, portanto seu comportamento será semelhante ao de uma criança em relação aos mais velhos: comerá no chão e com as mãos, dormirá na esteira, andará de cabeça baixa sem olhar nos olhos dos mais velhos e deverá falar sem levantar a voz, no sentido de respeito aos mais velhos. Só aos sete anos de iniciado poderá participar de igual para igual das atividades cotidianas no terreiro (Verger, 1981).

Quando completa sete anos de feitura, o iaô passa para o cargo de *Egbomi*²² e recebe o *deká*²³, o que o possibilita ter seu próprio terreiro e ser reconhecido como um possível zelador; contudo, ele precisa ainda ficar sob a supervisão do pai ou da mãe-de-santo, pois ainda não aprendeu todos os fundamentos e preceitos. Aos quatorze anos o *Egbomi* torna-se independente e possui conhecimento necessário para ser um zelador. Com vinte e um anos de “santo” completa-se o ciclo total (Aflalo, 1996).

A necessidade da iniciação é revelada por meio do jogo de búzios, ou pelas “cobranças” do santo. Segato (2005) fala que essa necessidade pode também surgir de mensagens advindas de sonhos com o orixá, onde o mesmo fala com o filho e mostra-lhe que deve iniciar-se, ou podem acontecer também mensagens no dia-a-dia, como acontecimentos que induzem ao pensamento de que o santo manifestou-se ali ou que está cobrando. Para ser iniciado,

²² Egbomi é o nome dado ao iniciado que completa 7 anos de iniciação, representa uma “promoção” de cargo.

²³ Simboliza uma permissão para subir de cargo e ser chamado de Egbomi, ou para ser zelador de santo.

o filho-de-santo não precisa necessariamente incorporá-lo, pois a manifestação pode acontecer durante os rituais.

2.2.1 Quizilas, Ebós e Obrigações

Após a iniciação, o iniciado deverá aperfeiçoar seu Ori e desenvolver o seu orixá por meio das obrigações, dos ebós, das danças nas festas, no cuidado com os seus assentamentos por meio das “quizilas” (proibições) (Aflalo, 1996, p. 42).

Os Ebós são oferendas e sacrifícios que destinam-se à limpeza do corpo e da mente do adepto. O Borí, que é “dar de comer à cabeça”, ou seja, o orixá de cabeça do adepto irá comer, é um ritual cuja finalidade maior é de equilíbrio, o borí significa o fortalecimento do orixá e da participação do sujeito no grupo, é o fortalecimento do entrelaçamento homem-divindade. Nesse ritual são entregues comidas do orixá respectivo e animais.

O termo *quizila* refere-se às regras de comportamento dentro do terreiro, as quais remetem a um estrito sistema de preceitos e proibições, às interdições ligadas às idiossincrasias do “dono da cabeça” de cada iniciado, são os tabus. Essas regras nem sempre são passadas verbalmente, tendo o adepto que observar o comportamento dos mais velhos e aprender por si só. É um aprendizado que depende do entendimento do adepto a cerca dos preceitos do grupo, a observação que o levará a acertar ou não. Cossard-Binon (1981, citada em Segato, 2005) define tal comportamento dos mais velhos como uma “transgressão incentivada”, pois a não sinalização dos comportamentos certos e errados pode levar os adeptos a transgredirem para aprender.

Existem quizilas quanto as cores que se devem usar, comidas, condimentos, uso de ervas e banhos, mas as mais comuns são as quizilas quanto às comidas. Cada orixá possui, assim como uma cor que o define, comidas que o representam, que segundo os adeptos, são suas comidas prediletas: a de Iansã é o acarajé; o de Oxalá a canjica e os alimentos sem condimentos e brancos, a de Xangô é o amalá que é um preparado com quiabo, camarão e dendê;

nas oferendas a Ogum são dados inhames assados com azeite de dendê e feijoada; a comida de Obaluaê é pipoca, e assim por diante. Mas eles também têm quizilas com certos tipos de comida, Oxalá, por exemplo, não pode comer nada com dendê, Obaluaê tem quizila com carne de porco e abacaxi, Iansã não pode comer carne de carneiro. Transgredir tais preceitos significa punição dentro do terreiro pelos membros, e também advinda do próprio orixá que ficará “quizilado”.

As obrigações são ritos de passagem e simbolizam o desenvolvimento do iniciado no candomblé e o fortalecimento dos laços com o orixá. A primeira obrigação é realizada com um ano após a feitura. A obrigação é uma oferenda ao orixá que pode incluir comidas e sacrifícios animais. Os votos são renovados nas datas de três anos, sete (quando é dado o deká ao filho), quatorze e vinte e um anos de iniciado.

Segundo Aflalo (1996, p.105-106):

Seu comportamento e suas obrigações consolidam a ligação do homem com sua comunidade mística, mantendo-o preso ao dever de desenvolver seu Ori em benefício da sua harmonia com o equilíbrio cósmico. Armado de novas ferramentas e conhecimentos, o ser inicia um processo que vai perdurar por toda a vida, acrescentando, a cada obrigação cumprida, maior axé, força indispensável para o domínio da sua própria existência. (...) O abandono das obrigações, como em toda Ordem Esotérica, acarreta prejuízos e danos, que variam em intensidade de acordo com o grau de desenvolvimento do adepto. Como o Candomblé trabalha com a mente, as conseqüências do afastamento podem ser desastrosas para a estabilidade psíquica do desleixado.

Observa-se nessa citação que a ligação entre o iniciado e o orixá é um elo que dura para a vida toda e não cuidar desse elo implica em danos a nível psicológico. Dessa forma, o iniciado encontra-se preso a um ciclo que dele depende, e o sagrado aqui aparece não só co-

mo benefício, mas também como algo punitivo. O iniciado deverá então manter essa relação em dia para que não seja punido, para que nada lhe falte ou para que não perca sua sanidade mental. A relação com o santo, então, é uma eterna troca, onde o dar está diretamente ligado ao receber, ou seja, para ter saúde, para estar bem psicologicamente e fisicamente, o adepto deve movimentar sempre esse processo. A retroalimentação garante a ordem, o axé e a proteção do adepto. No entanto, o medo de ser punido parece, nesse contexto, sobrepor à iniciativa, pois a busca ao orixá, à religião remete à manutenção de um ciclo, que nem sempre significa devoção ou fé. Contudo, como observa Eliade (1992), não se trata de perda de liberdade ou identidade, pois o sagrado representa para o homem religioso uma realidade absoluta que transcende esse mundo, é o que santifica e torna real o mundo que se vive.

2.3 O SUJEITO CANDOMBLECISTA ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Segundo Eliade (1992), sagrado e profano são termos que designam dois modos de ser no mundo, ser religioso ou a-religioso. O espaço sagrado é o único que é real, define um ponto fixo, orienta o mundo. O espaço profano é homogêneo, amorfo, relativo, não há um ponto fixo, uma orientação. O conceito de sagrado implica no conceito daquilo que é profano. Um começa onde o outro termina, há um limiar que os separa, um limite, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o sagrado:

(...) O limiar tem os seus “guardiões”: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos como às potências demoníacas e pestilenciais. É no limiar que se oferecem sacrifícios às divindades guardiãs. É também no limiar que certas culturas paleoorientais (Babilônia, Egito, Israel) situavam o julgamento. O limiar, a porta, *mostra* de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande im-

portância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem (p.29).

O espaço sagrado então é o espaço onde é possível a comunicação com os deuses, é o espaço onde o homem pode subir aos céus e os deuses virem a terra. O terreiro do candomblé representa esse mundo, a porta de entrada é a passagem de um mundo para o outro, é onde ocorre a chamada dos orixás, onde o homem entra em contato com o mundo sagrado, recebe e dá energias, desenvolve e fortalece o axé. É o espaço das orações, dos agradecimentos, dos pedidos e das oferendas, é o encontro com o numinoso. O que se encontra fora do terreiro, portanto, é considerado profano.

Otto (2007, p.38) refere-se ao sagrado pelo termo “numinoso”, o qual designa o sagrado descontado de seu aspecto moral e racional, referindo-se assim, “a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando ela é aplicada”. É algo despertável e sentido pelo “espírito”. Diante do numinoso o homem percebe-se impotente, desmerecedor, e concebe a idéia de que existe alguém maior, um poder infinito e avassalador que está acima de toda criatura, o que o autor denomina por “sentimento de criatura”, e esse sentimento representa não só uma dependência, nulidade, ou humildade em relação a esse poder, mas um receio por estar ciente da superioridade absoluta do numinoso. Tal sentimento “trata-se, na verdade, do sentimento de a pessoa em questão ser absolutamente *profana*” (p.91).

Nesse sentido, o autor refere-se à religião como algo independente “de toda e qualquer esquematização moral, é *essencialmente* obrigação íntima, normatividade para a consciência, é obediência e culto, não pela pura e simples coerção pelo avassalador, mas pelo curvar-se em reconhecimento diante do mais sagrado *valor*.” (Otto, 2007, p.92). A religiosidade está diretamente ligada às exigências da divindade, pois estas implicam no reconhecimento de algo que exige respeito incomparável, por ter um valor numinoso.

Rabelo, Mota e Nunes (2002) referem-se a situações diferentes – por exemplo: trabalho, casa, faculdade, igreja ou templo, etc. – por “*províncias de sentido*”, cada ambiente ou situação terá seu sentido e sua força naquele dado momento, e a passagem de uma para a outra não se dá sem uma sensação de salto, pois ao se adentrar em uma a outra perde seu sentido, sua força e profundidade, neutraliza-se. No mundo cultural e religioso do candomblé, em todas as províncias de sentido o sagrado está presente, a província de sentido *religião* consta em todas as outras, não há uma separação exata onde uma começa e a outra termina. Pode ser que os rituais percam sua força e sentido fora do terreiro, mas o sentido do sagrado – o orixá – envolve e permeia todas as relações que os adeptos possuem com os outros e com o mundo.

O terreiro, por exemplo, é o local onde se realizam os rituais, a chamada dos orixás, onde ocorre a ligação entre os homens e os orixás. Entretanto, lá mesmo o profano e o sagrado se cruzam o tempo todo. A cozinha é o ambiente em que esses mundos se encontram em todo momento, seja nas conversas, nas fofocas, nos equês (brincadeiras relacionadas ao santo de alguém ou à incorporação). Nas festas após o xirê, serve-se um banquete e todos se descontraem ao som de músicas que não fazem parte do repertório ritual (como sambas), comem, conversam e por vezes regam esses momentos com cerveja, champanhe ou vinho. Prandi (1991, p.176) faz uma observação a respeito da cozinha de santo:

A cozinha é central num terreiro, pois o tempo todo aí se prepara comida-de-santo, se conversa e se sabe de tudo. Na cozinha o espaço sagrado mistura-se com o espaço profano do terreiro; aí se imbricam a vida pública e a vida privada do povo-de-santo.(...) Está todo mundo conversando despreocupadamente, depenando galinha, engomando saiotos, passando contas, cozinhando alimentos para os ebós da clientela, fofocando com algum cliente mais íntimo da casa, correndo às vezes para atender a um chamado da mãe-de-santo, quando, de repente, por alguma razão de ordem religiosa, escuta-

se um grito característico e mobilizador de toda a casa; é o ilá, o grito do orixá do pai-de-santo chegando em terra. O ilá é característico de cada orixá, sua marca sonora, o sinal audível de sua presença. Neste instante preciso, ocorre em cadeia toda uma série de possessões.

O sujeito candomblecista, uma vez que seja iniciado, entrega-se ao mundo sagrado, o recolhimento é o renascimento, significa que para entrar no mundo do sagrado é preciso nascer de novo e abdicar de tudo que precede a iniciação, o que é considerado profano. O laço que se estabelece com o santo a partir da feitura é para a vida toda e daí em diante o sagrado estará sempre na vida do adepto, não limitando-se somente ao espaço físico sagrado, o terreiro, mas em todas as situações cotidianas.

O santo participa ativamente da vida do seu filho, impõe limites e o lembra de suas obrigações e proibições. Em sua rotina, o filho-de-santo passa por diversas situações que dependendo do seu caráter – de proibição, de impedimento, de proteção e sucesso – o resultado é atribuído ao orixá. Fala-se que em uma situação de perigo, por exemplo, o sujeito saiu ileso e atribui-se a isso a força e a proteção de seu orixá. Por outro lado, afirma-se que se não se agrada o orixá, dando-lhe o que pede, o mesmo pode punir severamente seu filho.

Dentro dos terreiros, e de terreiro a terreiro percorrem histórias que narram a força dos orixás, seu contentamento e descontentamento com o filho. Há as que dizem que quando o filho não faz sua obrigação no tempo estipulado, ou não oferece comida ao orixá, este cobra dele por meio de incidentes ou mesmo acidentes, e dependendo do caso, pode levar o filho à morte. São histórias que confirmam o poder do orixá e possuem sua legitimação, há os que presenciaram cenas e os que duvidam, mas nenhum ousa descontentar e provar da ira do seu orixá.

As relações com o cotidiano também são pautadas na influência do orixá de cabeça da pessoa. Segundo Bastide (2001, p.224) “as relações que nele (candomblé) se tecem entre

os membros refletem as relações existentes entre os orixás”. O envolvimento (sentimental e sexual) com pessoas do mesmo santo é considerado incesto, pois se são do mesmo santo são considerados irmãos-de-santo. O autor explica que para o iniciado, a família consangüínea não desempenha papel nenhum, no sentido que não podem possuir as mesmas funções em planos distintos – material e espiritual, pois talvez correspondam à oposição entre a alma e o orixá. O babalorixá ou a ialorixá não pode fazer (iniciar) seus filhos, irmãos e conjugues. Não se pode ser feito (iniciado) pelo mesmo sacerdote do conjugue, não pode-se jogar búzios para o(a) parceiro(a), o que conforme salienta Prandi (2001), obriga o terreiro a estabelecer laços iniciáticos com outros terreiros.

Normalmente, as pessoas que fazem parte do candomblé possuem em sua família algum parente da mesma ou de outra geração com “o pé” no candomblé. Então, de certa forma, todos possuem um papel específico na família consangüínea e na família-de-santo, mas não é por isso que não deixam de cooperar e ajudar-se mutuamente. Embora a maioria possua membros já inseridos no contexto do candomblé, há os que militam solitariamente pela religião, sem apoio dos demais e sofrendo críticas pejorativas. Para essas pessoas, o amor ao orixá está acima de tudo e não tem nada nem ninguém que possa tirar isso deles.

O mundo do trabalho para o candomblé envolve tanto a religião em si, quanto o trabalho em organizações ou empresas, onde exercem seu papel social, sua profissão. O trabalho realizado na religião destina-se a uma clientela que varia desde simpatizantes e adeptos a pessoas que utilizam apenas os serviços oferecidos, quais sejam: jogo de búzios, ebós, “amarrações”, banhos, etc. Todos esses serviços são cobrados e podem tornar-se um meio de obter dinheiro para arcar com os gastos com roupas, obrigações, utensílios sagrados dos orixás e festas.

Como qualquer outro militante religioso, o candomblecista mantém sua vida social de forma normal, se relacionando com os outros, trabalhando em empresas, envolvendo-se no

mundo artístico (música, televisão, teatro) e político ou tornando-se pessoas de grande prestígio na sociedade por seus feitos (como Mãe Menininha). A expressão do mundo sagrado do candomblé emerge nas diversas formas de resgate à cultura africana, sejam elas profanas ou não, como o samba e o maracatu e os instrumentos utilizados, a roda de capoeira, letras de músicas, festas populares e o carnaval brasileiro.

O sagrado possui assim, o poder de definir o comportamento do indivíduo perante a sociedade e ao seu santo. O sagrado limita, para os candomblecistas, o que pode ser feito e o que não pode. Nada lhe é vetado se está em dia com suas obrigações, não se condena seus atos, como em outras religiões, no sentido de pecado, noção inexistente no candomblé. Há os preceitos, as quizilas e as obrigações que delimitam o lugar do filho-de-santo e sua responsabilidade dentro do culto. É como se pudesse viver no mundo profano, mas sem excluir o mundo sagrado, estando um interligado ao outro, isto é, a possibilidade de estar no profano, vivenciando o mundo da rua, dos prazeres e das disputas, é dada pelo nível de comprometimento com sagrado.

3. PSICOLOGIA E CANDOMBLÉ: POSSÍVEIS DIÁLOGOS

3.1 PSICOLOGIA E RELIGIÃO: ENCONTROS E DESENCONTROS

Em Chauí (1999, p.298), a religião significa um vínculo que se estabelece entre o mundo profano e o mundo sagrado. Segundo a autora “A palavra religião vem do latim: *religio*, formada pelo prefixo *re* (outra vez, de novo) e o verbo *ligare* (ligar, unir, vincular). A religião é um vínculo.” Ela ordena a realidade, traz a idéia de ordem ao caos, definindo o bem e o mal. Embora a religião separe o mundo em dois extremos – bem/mal, ruim/bom, pecado/salvação – ela fornece ao homem sentidos aos fatos e às suas experiências tidas em outras áreas do conhecimento como inexplicáveis.

Segundo Barros e Santos (1999) a busca do ser humano à religião dá-se pela busca de sentido, da necessidade humana de dar sentido a situações aparentemente “insólitas” ou “inteligíveis”, identificando razões, motivos e intenções, ou seja, para dar sentido a um mundo caótico. Para as autoras, possivelmente, os discursos religiosos tenham a pretensão de “transformar os fatos e fenômenos em portadores de sentido, trazendo-os para o mundo humano” (p.03). A religião dá um sentido à existência daqueles que a procuram.

Para Frankl (1989, citado em Coelho Junior & Mahfoud, 2001) o ser humano diferencia-se dos animais por possuir uma dimensão espiritual ou “noética”, a qual se mostra como determinante da existência. Segundo o autor, a dimensão espiritual apresenta-se como possibilidade de experiências constitutivas de sentido, é o que conduz o homem à busca do sentido de sua existência. Essa busca pelo sentido orienta a experiência humana para além de si mesmo, para algo ou alguém.

Dessa forma, a religião possibilita o entendimento mais profundo de si, das experiências e dos fatos, pois oferece possibilidades de sentido permitindo uma maneira de subjetivar a realidade. O homem religioso cria para si uma verdade e a partir dela organiza suas experiências e orienta suas ações e pensamentos. A existência de um ser supremo, onipotente e oni-

presente representa a segurança de não estar só e de possuir uma proteção, alguém a quem socorrer nos momentos difíceis, sendo assim, a divindade representa o poder infinito. Possuir uma religião significa possuir um lugar no mundo, uma missão, a possibilidade de adquirir significados para “coisas” incompreensíveis.

Como ciência do homem, a Psicologia, desde sua formação, interessou-se pelas relações entre religião e a saúde psíquica. O interesse principal situava-se nos aspectos humanos envolvidos com a religião: a necessidade humana de religião, os processos psicológicos envolvidos e os atos religiosos. William James foi um dos precursores dos estudos psicológicos a respeito da religião, ele interessou-se especificamente ao que denominou por “religião pessoal”, ou seja, seus estudos visavam a análise dos “sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino” (James, 1991, p.31). Segundo o autor, a religião implica em emoções solenes, experiências afetivas de alegria, admiração, desvalimento, abandono, imperfeição, medo e espanto, derivadas da consciência do divino, e só existem porque as pessoas que as vivenciam orientam-nas para algo divino, algo que lhes dá prazer.

Segundo Vergote (2001) o homem procura a religião porque ela lhe é benéfica, é útil porque nela ocorre um gozo da ordem do desejo. Na religião, o homem sente prazer porque experimenta a felicidade de ligar-se a Deus, ao divino. A religião envolve o desejo porque ela deixa o sujeito receptivo não para o que é necessário, mas para aquilo que é além da necessidade, a religião orienta para o divino: a beleza, o amor, a experiência do sagrado e a relação com ele. Assim, as experiências religiosas alargam a existência.

O reconhecimento da religião como fator benéfico e, em alguns casos, imprescindível à saúde psíquica conduziu aos estudos referentes ao envolvimento do sujeito com o numinoso, e à maneira pela qual a experiência religiosa é vivenciada, e em que aspectos estas fazem com que o homem reencontre sua unidade existencial. Nesse sentido, a Psicologia viu-se

possibilitada a adentrar o campo religioso sob o ponto de vista das influências deste na personalidade do sujeito e na sua visão de mundo, surgindo assim, a Psicologia da Religião, uma área destinada aos estudos entre religião e saúde psíquica.

Segundo Vergote (2001, p.24), “o que a psicologia da religião estuda são os fatores, as representações, os conflitos que compõem o tempo do desejo em relação ao divino, aos deuses.”. Vários estudos seguiram essa linha de pensamento, e conforme salienta Ancona-Lopez (2001), foram aceitos, enquanto ciência, estudos sobre temas religiosos situados no âmbito da psicologia social (fenômenos culturais e históricos), da psicologia clínica (influência na dinâmica intrapsíquica e relacional do sujeito), e no que diz respeito ao serviço que prestam com vistas à saúde psíquica.

A Psicologia da Religião percebe o homem como alguém que busca restaurar-se em sua unidade, e a religião por oferecer-lhe uma visão global do mundo, ajuda-o a reencontrar sua unidade com a natureza. Nesse contexto, o psicoterapeuta deve apoiar a terapia em uma visão global do homem visualizando a religião como um meio que fornece ao sujeito um sentido existencial, um lugar no mundo, a promessa de que seus pedidos serão atendidos. Entretanto, embora exista já essa vertente de raciocínio, a Psicologia encontra-se limitada para tratar de assuntos que envolvam religião. Os psicólogos não possuem uma formação acadêmica que o prepara para lidar com um campo imensamente complexo e subjetivo, como o da religião. O saber ouvir nem sempre é o bastante, e faz-se necessário o saber pensar.

O homem religioso, em momentos de dificuldade ou tratando-se de problemas de saúde, opta pela busca da solução primeiramente no ambiente religioso, seja por meio de orações, de banhos, ou rituais religiosos. A religião oferece a solução em um tempo presente, ou seja, no agora, além de não possuir burocracia como nos hospitais e consultórios, na religião – seja na igreja, nos templos, aldeias, ou nos terreiros – o sujeito é acolhido e considerado em sua integridade. O processo terapêutico ocorre e talvez por isso haja preferência aos cuidados

religiosos em detrimento do médico ou psicológico, e a busca por estes últimos recursos ocorre geralmente após o esgotamento dos recursos culturais e locais.

Dessa forma, o percurso terapêutico (Vieira Filho, 2005) ocorre em uma diversidade de serviços, sejam eles formais ou informais, isto é, circula entre os serviços oficiais de saúde e os cuidados religiosos. As representações de doença quando situadas em contexto mágico-religioso são reprimidas, tanto pelo psicoterapeuta quanto pelo próprio sujeito. O sujeito não se sente à vontade e confortável o suficiente para falar livremente, pois teme o preconceito, ser repreendido, ou não compreendido. O psicoterapeuta, por outro lado, costuma não aceitar explicações religiosas para o sofrimento do cliente/paciente, não incluindo o discurso religioso na realidade da doença do paciente. Segundo Perelberg (1980, p. 122, citado em Vieira Filho, 2005, p.231) “nega-se a possibilidade de uma pluralidade de verdades correlativas às experiências sociais diversas.”

Para Amatuzzi (2003) essa problemática não exclui a Psicologia, pois enquanto uma ciência humana, deve considerar o contexto religioso do cliente/paciente, visto que nele estão inclusas percepções e sentidos que a pessoa construiu ao longo de suas experiências com o mundo. Segundo ele (p.570):

A psicologia pode então explorar vivências, e, através delas, os “objetos” a que se referem. Enquanto intencionais, isto é, enquanto formas de relação, as vivências de fé, ou de ideologia, têm seus referentes objetivos que não podem ser deixados de lado em sua consideração. A fé se refere aquilo que efetivamente anima a vida de uma pessoa ou lhe dá um sentido, e a ideologia aquilo que a orienta na prática em suas decisões sociais e representa como uma estratégia para realizar aquele sentido.

É possível que o terapeuta concilie o cuidado religioso e o atendimento psicoterápico, estabelecendo dessa forma, uma rede social de apoio. A atualidade exige um contínuo

processo de comunicação nas relações entre profissionais, usuários e instituições, e a partir disso, e ciente de que tanto a prática clínica psicológica quanto a prática terapêutica religiosa são válidas e constituem-se como possibilidades de “cura” para o sujeito que a elas procuram, e que, portanto possuem suas limitações, é possível que ambas caminhem independentes.

Tobie Nathan (1998, citado em Vieira Filho, 2005) tem como foco em seus estudos o sistema terapêutico, sendo ele de referência científica ou religiosa ou cultural. Ele recomenda à essa problemática uma teorização cultural na qual o sujeito possa ser entendido sob seu viés cultural, seus mitos culturais de referência pessoal. Propõe uma psicopatologia que parta da observação e descrição apurada da rede de sentido do cliente, avaliando em que contexto sua visão de mundo está alicerçada, a que grupo pertence, às regras do grupo, as pessoas que o influenciam e participam de sua visão de mundo e a noção do sofrimento e doença aderida por aquela rede de sentidos.

Além do problema de não incluir contextos religiosos nos processos terapêuticos e da limitação de algumas abordagens terapêuticas, outro ponto a discutir é o papel do psicólogo diante desse contexto. Se por um lado ocorre o preconceito e a exclusão de explicações religiosas para a doença, por outro, ocorre a sugestão de religiões, ritos ou terapias religiosas por parte do psicólogo. O psicólogo religioso tende a incentivar seus clientes a procurarem alternativas terapêuticas, quando não diagnosticam o mesmo por nomenclaturas utilizadas no contexto religioso no qual está inserido. Vale destacar que nem todas as pessoas que procuram auxílio psicológico, apesar de suas crenças, estão ali na perspectiva de uma cura vinda de qualquer meio. Como dito anteriormente, o sentido dado por sua religião é subjetivo, e é fundamentado nas experiências e no conhecimento adquirido a partir delas, o valor de uma experiência, de uma crença, não pode ser facilmente substituída. Vieira Filho (2005) a respeito dessa questão relata, em estudo anterior²⁴, a insatisfação, a raiva e a irritação de um cliente

²⁴ Vieira Filho, N.G. Fundamentos do Atendimento Psicoterápico Psicossocial. In Vieira Filho, N. G. (org.). Clínica Psicossocial. Terapias, Intervenções, Questões teóricas. Recife: EDUFPE, 1998, PP.37-53.

que havia sido atendido por uma psicóloga ambulatorial, e teria sido encaminhado por ela a um centro espírita dizendo-lhe que estava “obsediado” por espíritos. Sobre essa questão ainda nos fala Ancona-Lopez (2004, p.127, citado em Vieira Filho, 2005, p. 235):

A ação do psicólogo religioso, muitas vezes, adquire características diretivas. A aceitação do comportamento do cliente é atravessada por julgamentos de valor e o trabalho da re-significação é desenvolvido a partir de um referencial anteriormente definido visando a um objetivo do psicólogo não discutido com o cliente.

A psicologia e a religião encontram-se no aspecto humano que envolvem, mas desencontram-se na medida em que ciência e religião distanciam-se em suas explicações e visões de mundo. Enquanto a religião possui o poder de ressignificar a existência do ser humano, a ciência poderá estudar de que forma e que meios são utilizados para que essa ressignificação ocorra. Não é possível excluir o caráter que cada uma assume para o homem, mas é possível buscar um ponto de conciliação, já que na medida em que o homem busca explicações pra sua ação na ciência, ele também o faz na religião.

3.2 NOÇÃO DE DOENÇA E SAÚDE NO CANDOMBLÉ

Segundo Silva (2007, p. 174) a doença para as religiões afro-brasileiras:

pode ser considerada um desequilíbrio ou uma ruptura entre o mundo dos humanos e o mundo sobrenatural. Muitas vezes uma experiência, entendida na lógica da medicina oficial como distúrbio do corpo físico e/ou da mente, são para as religiões afro sinais ou manifestações de deuses e deusas. Exemplo disso são os casos de iniciação por problemas de saúde.

A doença no candomblé, assim, possui uma dimensão mágico-religiosa, não necessariamente refere-se a dimensões físicas, embora os pais-de-santo utilizem ervas medicinais para tratar dos sintomas físicos. Rabelo, Mota e Nunes (2002, p.08) citam que no candomblé “a doença aparece, na maioria das vezes, como sinal de “falta” de ligação, de uma desordem nas relações do indivíduo com o sagrado”.

Nesse sentido, Carvalho (2005) nos diz que saúde e doença estão relacionadas à manutenção e o desenvolvimento do axé. Se o axé é aumentado, fazendo-se as obrigações e os ebós, a saúde também aumenta. A doença estabelece-se a partir do desequilíbrio, o qual surge do não cumprimento das obrigações, pois o ciclo não é alimentado, ou seja, se o “dar e receber” não for mantido ocorre o desequilíbrio entre o céu e a terra. Dessa forma, a busca pelo equilíbrio visa a manutenção do axé, e conforme o autor cita, equilíbrio não equivale necessariamente à ordem, mas ao equilíbrio entre pares opostos (ordem/desordem; bem/mal; positivo/negativo). Quando uma pessoa tem seu axé aumentado, todo o grupo se beneficia, “é preciso que ambas as dimensões estejam em equilíbrio, sendo que, quanto maior a potência de *um*, maior a potência do *todo* e vice-versa” (p.145).

Segundo Rabelo, Mota e Nunes (2002, pp.08-09), de acordo com análise feita por Bárbara (1998)²⁵, no candomblé as causas às doenças são atribuídas a cinco situações:

1. A doença pode ser um pedido da divindade para ser assentada. A loucura é uma das formas em que se dá o chamamento do santo e para alguns está diretamente relacionada a orixás específicos.
2. A doença pode estar relacionada a um descaso do fiel para com o santo e o terreiro, a um não cumprimento das obrigações que, mediante a iniciação, ligam a pessoa ao seu orixá e ao espaço sagrado em que este está assentado.

²⁵ Barbara, Rosamaria Suzanna (1998). A Terapia Musical no Candomblé. Textos do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais em Saúde (ECSAS). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Mimeo.

3. A doença pode também resultar do “assentamento do santo errado”, quando na iniciação não é assentado o orixá que de fato é dono da cabeça do noviço, mas um outro.
4. Também os espíritos de mortos ou *eguns* podem provocar a doença. Nesse caso, fala-se que está sofrendo de encosto.
5. Pela ação maléfica dos outros: feitiço, olho gordo, energias negativas de outrem.

Essas são as causas mais frequentes relacionadas à doença. No caso da primeira situação, onde se diz que pode ocorrer da doença estar relacionada a um orixá específico, Silva (2007, p.173) de acordo com recorte feito em terreiros de candomblé (nação ketu) estabelece a seguinte ligação: Obaluaiê está ligado às doenças epidêmicas e doenças de pele; Iemanjá e Oxum ao aborto, infertilidade feminina, problemas menstruais, etc.; Xangô e Exú à impotência e infertilidade masculina; Oxum especificamente estaria relacionada a problemas de visão; problemas respiratórios teriam ligação com Iansã; Oxossi a distúrbios emocionais; Oxossi e Logun-Edé a males do fígado, vesícula e úlceras estomacais; e problemas de obesidade teriam relação a Xangô, Iemanjá e Oxum.

Como exemplo dessa relação entre orixá e representações atribuídas a doença, será relatado um caso, o de Ritinha (Rabelo, Mota e Nunes, 2002, p.12), onde essas questões são melhor explicitadas:

A história de Ritinha

Moradora de um bairro pobre de Salvador, Ritinha tem dois filhos pequenos que vivem com ela e o pai, seu atual companheiro. Tem 28 anos, é negra e robusta; em geral extrovertida e bem humorada. Como ela mesma reconhece tem um temperamento forte e não leva desaforo para casa. Quando adolescente esteve internada em um hospital psiquiátrico, tida como maluca.

Hoje em dia, pertencente ao terreiro de João Luís, está ingressando, ela mesma, na carreira de mãe de santo. Seu caboclo, Boaideiro dá consulta e faz trabalhos e Ritinha já promoveu duas sessões de caboclo em sua casa. Está juntando dinheiro e contribuições para comprar os atabaques próprios do candomblé.

Ritinha cresceu no meio do candomblé: sua mãe era filha de santo e freqüentadora ativa de um terreiro no bairro. Quando esta morre, Ritinha, ainda menina, vai morar com uma tia pentecostal. Logo começa a ter ataques, que as pessoas dizem ser epilepsia. As crises tornaram-se freqüentes, com estertores e enrijecimento físico, sem que ninguém identificasse sua origem – os exames médicos não confirmam o diagnóstico de epilepsia. Para sua tia trata-se de “coisa do diabo”, manifestação que ela combate espancando a sobrinha para expulsar o demônio.

As crises aos poucos impedem Ritinha de trabalhar: não consegue manter-se em nenhum emprego. Nessa trajetória cada vez mais pessoas concordam com a hipótese de loucura: *“Aí quando eu comecei a trabalhá no salão, eu ia, ficava muito bem fazendo as unhas das, das cliente daqui a pouco não via mais nada. Aí o povo me dizia que era, que eu... ficava feito louca, me lascava toda... que me jogava pelo chão... e e ...ia em cima dos outros, isso eu fiquei, ... dois meses, dois meses fazendo isso. Aí, fiquei dois meses trabalhando lá, assim nessa maluquice, tendo essa... Aí depois ela (a dona do salão) disse que eu tinha poblema mental, que eu não podia ir mais traba-*

lhá lá”. Para por fim ao problema a tia decide interná-la, sem o conhecimento da família. Então, Ritinha tem apenas 15 anos.

É devido a interferência de seu pai que Ritinha termina por receber alta do hospital, após uma semana de internamento. Este consulta José Lins, atual pai de santo de Ritinha e fica sabendo que ela está internada em um hospital psiquiátrico embora seu problema seja de santo. Logo após sua alta, Ritinha é levada a alguns candomblés grandes e prestigiosos da Bahia, mas, frustrando as expectativas do pai, não dá santo em nenhum deles. É no candomblé de José Lins, terreiro do bairro, relativamente pequeno e sem grande fama, que ela vem a manifestar. Conforme conta, bolou em uma festa e só acordou três meses depois, já iniciada. *“Quando ele (o pai) me troxe aí na casa de José foi que eu bolei, não levantei mais. Só levantei depois de três meses de raspada. (...). Aí, fez o santo... porque aí... desse tempo pra cá não tive mais maluquice, a maluquice passô”*.

(...) Ritinha é filha de Obaluaê, o orixá que retém o poder da doença e da cura. Mais comumente relacionado a doenças de pele – Obaluaê tem o corpo coberto de chagas, é conhecido como o deus da varíola – ele é também identificado com ataques epilépticos, que alguns pais e mães de santo consideram como uma doença típica de Omolu/Obaluaê (Caprara, 1998). Caracterizada por movimentos espasmódicos a dança desse orixá parece elaborar a analogia com o ataque epiléptico: mais que estabelecer uma associação lógica entre a realidade sagrada e a realidade médica, entretanto, opera en-

quanto metáfora encarnada transformando os termos da analogia e modificando radicalmente a experiência da aflição.

O candomblé produz um re-enquadramento da experiência de aflição vivida por Ritinha: trata-se de chamado de santo. A história acima é comum no cotidiano de muitos candomblecistas, se a loucura permeia a representação de doença é provável que se trate de “feitura”, ou seja, o santo cobra do filho que este seja iniciado e o faz castigando, e os castigos vêm caracterizados pelo próprio orixá do *ori*. Embora a iniciação seja um procedimento utilizado para o reequilíbrio, dentro do candomblé fazem parte desses procedimentos também os ebós, o bori, o jogo de búzios, uso de ervas medicinais, banhos, beberagens e iniciação (Silva, 2007).

Concordando com a visão das autoras acima, o candomblé nesse ponto tem a faculdade de resignificar a doença para o enfermo, pois ela está contida em uma dimensão espiritual, e portanto, re-enquadra o sujeito, retirando o rótulo social de *louco* e dando outro sentido para a enfermidade, incluindo-o em um grupo: o candomblé.

Teixeira (1998, p. 112, citado em Carvalho, 2005, p.144) argumenta sobre a questão:

a perspectiva religiosa do Candomblé consegue lidar com a *[lou]cura* de forma não-reducionista, integrando aqueles que são considerados *koloris* (literalmente, “sem cabeça”; “malucos” ou “pertubardos”) e legitimando sua existência. A integração que se verifica é um processo que elimina – integral ou parcialmente – o caráter acusatório que, em geral, está implícito na classificação louco ou *kolori*.

Embora no candomblé essa situação seja comum, vale salientar que não são todos os casos que se solucionam apenas com a iniciação. De fato, existem doenças que fogem do domínio do candomblé, e a indicação aos tratamentos médicos e psicológicos é feita sem nenhum receio, pois bem como a Psicologia e a Medicina possuem seus limites, a religião assim

também o é. Não é porque na religião encontram com facilidade a cura de seus malefícios que deixarão de tomar vacinas, de tomar remédios ou de fazer terapia, pois apesar da fé, o candomblecista também passa por suas dificuldades conjugais, de trabalho, de saúde e de aprendizagem.

Maggie (2001) narra em seu livro “Guerra de Orixás” a história de Maria Aparecida, uma mãe-de-santo da Umbanda que perde a sanidade durante o período da inauguração do seu terreiro no início da década de 70. No decorrer da cerimônia de inauguração do terreiro ela não realiza os devidos procedimentos e fundamentos e em determinado ritual, ao se deparar com outro grupo de outro terreiro presente no local onde estava sendo realizado o ritual, decorreram uma série de discussões o que veio a trazer insegurança para seus filhos-de-santo quanto à conduta de Maria Aparecida. Após poucos dias, a mãe-de-santo apresentava comportamentos que deixaram as pessoas do terreiro desacreditadas de sua responsabilidade com o terreiro e com as pessoas que faziam parte dele, para muitos a mãe enlouquecera. Apesar de nesses casos a comunidade pensar em rituais mágicos para curar, no caso de Maria Aparecida eles tinham certeza que não eram suficientes para tanto, mesmo concebendo a idéia de que se tratava de feitiço de alguém do terreiro que estava no dia da cerimônia e convictos de que os rituais para a inauguração do terreiro não seguiram os mandamentos e os fundamentos adequados, o grupo decidiu interná-la em hospital psiquiátrico, o Hospital Pinel.

Apesar da história acima situar-se em outro contexto religioso, a Umbanda, sua utilização é válida, visto que Candomblé e Umbanda se entrecruzam em determinados aspectos, e que ocorre a busca de umbandistas pelo Candomblé e vice-versa. Assim, o caso de Maria Aparecida demonstra que há casos dentro da religião em que se reconhece o próprio limite e que a busca pelos serviços formais de saúde – mesmo que a um hospital psiquiátrico – ocorre como saída para a cura.

3.3 O SUJEITO CANDOMBLECISTA E O PSICÓLOGO: POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO

A questão central a respeito do papel do psicólogo diante de um contexto religioso trata-se da neutralidade e do acolhimento. O psicólogo busca em sua prática manter-se neutro e utilizar seus preconceitos de forma favorável no processo terapêutico, a fim de levantar questões importantes para seu entendimento a cerca do cliente. É impossível despir-se de seus preconceitos e julgamentos, mas é possível fazer um bom acolhimento e escuta para que o processo terapêutico seja eficaz. O acolhimento é bastante importante no processo terapêutico porque ele define para o sujeito o que poderá ser dito ou não, e o nível de confiança que terá em relação ao terapeuta. Ocorre que, por vezes, o psicólogo depara-se com situações inéditas e nesse momento ele perceber-se sem o recurso adequado para lidar com a queixa apresentada, e sabe que só o acolhimento não será o bastante.

O fato é que, se tratando de experiência religiosa, há uma grande distância entre o terapeuta e o cliente, os diálogos são restritos à metodologia científica e os discursos religiosos não são tratados com a devida importância, já que se trata de um campo de subjetivação do sujeito. Segundo Neubern (texto não publicado) tal dificuldade atribui-se à tendência que os terapeutas possuem de categorizar esses discursos em alguma teoria consagrada da comunidade científica: manifestação de alguma potência inconsciente, transtorno dissociativo ou personalidade múltipla, ou discurso presente em determinada rede social.

Silva (2007, p.175) cita que nos terreiros de candomblé o processo terapêutico ocorre principalmente por meio da escuta da pessoa, e a atenção à saúde acontece nas dimensões mental, física (do corpo) e espiritual, os procedimentos incluem: “o acolhimento e suporte, o toque no corpo, o respeito aos idosos e ao saber dos mais velhos, a celebração da vida e do nascimento, o equilíbrio psicossocial, a inclusão de todos, entre outros aspectos”. Nessa perspectiva, pergunta-se se há a preferência por esse tipo de tratamento, em que sentido o psicólogo se diferencia do terapeuta religioso? Seria a questão da metodologia científica? Certamente

que não, mas a preferência por cuidados religiosos dá-se por um aspecto bastante importante: o acolhimento. Então o que a religião poderia oferecer a mais ao sujeito? A questão é simples, essas pessoas encontram ali respeito às suas crenças, não apenas por serem legitimadas no contexto religioso em que estas estão inseridas, mas porque não são julgadas, discriminadas, são aceitas em sua completude, são tratadas levando-se em consideração suas experiências religiosas, seu discurso não é reduzido a uma categoria ou esquema teórico. A religião fornece ao sujeito a promessa de que está sendo cuidado e tudo se resolverá, e eleva a doença para potências sobrenaturais, o poder sobrenatural pode tudo e é capaz de curar todas as mazelas.

A psicoterapia, em si mesma, é hermética, não eleva o sofrimento do cliente para um patamar além, além dos protagonistas da terapia (Nathan, 1998, citado em Vieira Filho, 2005). Trabalha-se com o que está ali, o aqui e agora, o sofrimento atual do cliente. A religião por outro lado trata do sujeito trabalhando sua inserção no mundo, contextualizando suas atitudes com as divindades, com o livre-arbítrio e com a lei do retorno. São duas formas distintas de tratar, dois sistemas diferentes mas que possuem os mesmos protagonistas, o terapeuta e o cliente.

A questão religiosa retoma ao sujeito o sentido de si no mundo, é um descobrimento de quem se é e a que pertence, ela dá ao sujeito sentido à sua existência e à sua identidade. Como excluir o sentido da existência do sujeito, ou sua identidade? Sem esse contexto não há terapia. E é por isso que torna-se importante a inclusão dessa questão no contexto terapêutico; faz-se necessário, na verdade o saber pensar por parte do terapeuta, ou seja, ele deve avaliar a situação além do que está sendo mostrado, pensar na situação sob várias perspectivas, e não se prender ao óbvio, aquilo que seu conhecimento o limita. O psicoterapeuta deve atentar para a possibilidade de se assumir como sujeito, não deixar-se alienar sob o ponto de vista de uma única abordagem, mas sim deixar-se aberto para outras interpretações. O psicólogo também deve atentar para outras ciências como a Antropologia e a Sociologia, ou melhor, à todas as

ciências que tratam de questões humanas, pois o ser humano está inserido em contextos religiosos, culturais e sociais, e todos eles implicam no psicológico, a configuração de sentido é dada a partir da relação do homem com o todo.

Assim, “é importante que a compreensão do sentido não envolva apenas uma concepção teórica, mas também uma disposição subjetiva do psicoterapeuta para permitir sua emergência na relação com o cliente” (Neubern, 2008, p. 08). Disposição a compreender o outro, a buscar conhecer aquilo que não domina ou não entende, e buscar acessar quais realidades são geradas a partir do “sobrenatural”, espiritual ou divino, e que impactos possui na vida como um todo do sujeito, seja no trabalho, em casa, nas relações do dia-a-dia, e com o próprio sagrado.

Vieira Filho (2005) refere-se a essa disposição no sentido de uma eficácia comunicativa, onde a relação dialógica seja co-participativa, e possibilite a reciprocidade entre os sujeitos e o compartilhamento da compreensão do sofrimento com o cliente. Nesse sentido, o psicólogo poderá usar seu preconceito em relação à experiência religiosa presente nos relatos dos clientes, a seu favor. Isso significa que ele poderá aproveitar seus questionamentos para conhecer o cliente e o sentido que o sagrado possui em sua vida, visualizando a situação a partir da perspectiva do cliente, observando o que é realidade para o sujeito. Não entender ou não conhecer, não significa que deva-se com isso construir barreiras, na verdade implica na necessidade de conhecer, de saber pensar, sem que com isso perca-se das crenças pessoais e da própria metodologia necessária para o processo terapêutico, o qual possa fornecer-lhe soluções que possam surgir como realidade para o cliente.

A respeito da questão religiosa Vergote (2001, p.23) cita:

A psicologia pode observá-la, mas não tem a competência para exercer um juízo de verdade filosófica sobre essa fé em Deus. A psicologia deve, no entanto, pôr à luz e analisar as diferenças entre a necessidade e o desejo na re-

ligião. No desejo religioso, a psicologia pode também reconhecer uma saúde psicológica e uma notável realização da libido sublimada.

Nesse sentido, pode-se questionar o que o psicólogo poderia aprender com o pai-de-santo. No terreiro, o pai-de-santo é a expressão máxima de autoridade, mas é também um pai, ele orienta seus filhos, os acolhe, e ressignifica o sofrimento dos seus filhos. Por exemplo, uma pessoa homossexual encontra no candomblé um acolhimento que não recebe em outros locais, lá é aceito como é, não precisa se esconder de si mesmo, rejeitar suas escolhas, e perder sua identidade. Muitos comentam que o candomblé é religião de homossexual, porém a questão não é que só existam homossexuais, e sim que o candomblé é uma das poucas religiões que aceitam a opção sexual sem interferir no entendimento da pessoa como sujeito. A religião propicia a estas pessoas entrarem em contato com o sagrado, sem juízos de valor, porque ele é merecedor igual aos demais. No candomblé, o homem independente de sua cor, de sua opção sexual, de seu status social é o meio de ligação com os orixás, é a partir da posse de seu corpo que o orixá se manifesta, que vem à terra para falar aos homens, ele empresta sua matéria para que o sagrado manifeste, e seu corpo é um local sagrado. Assim, o pai-de-santo possui o poder de ressignificar o sofrimento, e principalmente de reconhecer a pessoa como sujeito, em sua individualidade e singularidade, com seus problemas e dificuldades.

O psicólogo não pode ter conhecimento a cerca dos ebós, fundamentos, e borís, tampouco da complexidade de uma iniciação, isso é mérito do zelador do santo. Mas o psicólogo pode aprender com o pai-de-santo a importância de ressignificar esse sofrimento, pois ao fazê-lo devolve ao sujeito sua identidade, por meio da terapia ele pode levar o sujeito a interpretar seu sofrimento sob uma nova perspectiva, entender-se e conhecer-se, basta-lhe que compreenda o universo que cerca o sujeito o qual atende.

No candomblé vários fatores irão contribuir para a construção de uma identidade e para essa realização da libido sublimada. Os orixás fornecem sentido às suas ações, aos seus gostos e ao seu jeito de ser no mundo, eles possibilitam ao sujeito inserir-se em um grupo e ser respeitado pelo orixá que carrega consigo. Os papéis sociais dentro do terreiro designam a ele uma responsabilidade que lhe é única, embora existam outros com as mesmas tarefas, sua participação no grupo é única, ele se vê merecedor de um cargo em que possa ter autonomia e ser reconhecido não só no ambiente religioso como social. O sagrado permeia o tempo todo suas relações com o profano, ora pode estar trabalhando, exercendo seu papel social, como pode estar aderindo certas dificuldades ali presentes a alguma indisposição com o orixá, ou não comprometimento com este. Se está doente, se foi abençoado, se foi promovido, se conseguiu encontrar sua cara-metade, se não sucumbiu a uma tentação que o viria a prejudicar... tudo deve ao orixá, foi ele que assim permitiu.

Sendo o orixá o elo entre o desejo e a ação do sujeito, o seu papel deve ser levado em consideração na terapia. Aqui não vale questionamentos a respeito de sua validade, existência ou da efetividade de suas ações, pois se constitui como realidade para o sujeito candomblecista, é o sentido dado às suas experiências. Quem é orixá? Quais os impactos dele na vida do sujeito? Quais as influências dele no cotidiano do sujeito, em suas ações, jeito de ser e pensar? Quais as implicações de ser um adepto do candomblé? Com certeza essas questões clarificam o lugar que o sujeito ocupa em suas relações com os outros e consigo mesmo. Além dessa configuração, deve-se considerar o sujeito em sua totalidade, o que não deixa de ser uma proposta de humanização ao tratamento em Saúde Mental.

CONCLUSÃO

A Psicologia hoje atende a um grupo bastante heterogêneo de pessoas que possuem seus valores e suas crenças construídos a partir dos contextos familiar, social e religioso. Nos casos em que a queixa do sujeito é relacionada ao aspecto religioso, o psicólogo se defronta com questões que restringem seu campo de ação, pois estas acabam enveredando para a espiritualidade. Entretanto, quando são conhecidos os valores de determinada religião, é possível direcionar o tratamento, de modo a se conhecer e se poder avaliar a importância atribuída a esses valores pelo sujeito, no sentido das influências e da identificação com o santo, e o significado por ele atribuído ao papel da religião em si.

O ser humano vivencia várias crises em seu cotidiano e procura algo para tamponar o vazio existente em si. O sentido da vida para muitos é encontrado em coisas, reduzido muitas vezes à condição financeira e status social. Entretanto, há uma parte que procura dar sentido e preencher esse vazio existencial por meio de uma religião. A religião fornece um sentido, estabelece ordem e limites na vida do sujeito (Frankl, 1989, citado em Coelho Junior & Mahfoud, 2001). É a partir dela que o indivíduo orientará seu caminho e decisões. O homem precisa significar suas experiências, preenche-las com algo sagrado, imaculado, para que possam perpetuar na memória e legitimar seus valores. A crise existencial leva o ser humano a questionar a si mesmo, leva-o a aprovações e delimita seu poder, o apego a algo maior como verdade o possibilita sentir que há uma oportunidade de recomeço, e de possuir um lugar no mundo, de ser digno e ser alguém. Assim a religião permite uma reconstrução do sujeito (Otto, 2007).

Nesse sentido, o Candomblé fornece aos seus adeptos o sentido às suas experiências de vida, às manifestações mediúnicas e resignifica a “doença” como um desequilíbrio entre o Ayê, mais precisamente aos homens, e o Orum, ou seja, os orixás (Rabelo, Mota & Nunes, 2002; Silva, 2007; Carvalho, 2005). Ser do candomblé significa ter uma proteção, uma força.

O candomblecista existe de maneira mais plena que os demais, por efeito da participação do ser na divindade (Bastide, 2001). E embora o candomblé seja uma religião, ele representa também uma cultura, ele possui seus próprios princípios éticos e sua idiossincrasia (Aflalo, 1996). A lei maior é o Orixá, ele que dita as regras de convívio, o que é permitido ou não, a lei divina no candomblé é a máxima. Mesmo que existam as regras sociais, para os candomblecistas o orixá é o responsável por eles. É um sistema ético diferente do que estamos habituados, mas nem por isso menos legítimo.

O sujeito pertencente ao Candomblé está imerso em um grande contexto de significados e noções muitas vezes inacessíveis aqueles que não fazem parte desta religião. Há uma singularidade construída a partir da miscigenação de costumes e de valores, a qual contém muitos elementos associados à cultura africana (Bastide, 1960; Verger, 1985).

O orixá é o centro da religião, e o “filho-de-santo” constitui sua identidade, a partir do momento em que é descoberto qual é o orixá que o protege. Contudo, essa identidade pode sofrer influências negativas e positivas em seu processo de constituição. Nessa relação, o adepto pode: i) identificar-se com o orixá e “copiar” seus comportamentos e sentimentos (segundo os mitos); ii) pode sentir-se confuso por não corresponder exatamente aos arquétipos do santo do qual é filho, ou iii) se utilizar do orixá para justificar seus comportamentos destoaantes, frente às expectativas estabelecidas pelos outros membros do grupo.

As interações orixá-pessoa são importantes na constituição da personalidade do sujeito que está inserido nelas. Ao passo que o sujeito pode aceitar que seu comportamento seja influenciado pela força de seu orixá de cabeça, e por vezes passa a acreditar que é o próprio orixá; o sujeito também poderá contestar as relações feitas entre seu modo de ser e as características de seu orixá e isso causar-lhe sério mal-estar dentro da religião, no sentido de questionar a legitimidade do seu orixá, a validade dos fundamentos do terreiro e do próprio zelador

de santo, o pai ou mãe-de-santo. Assim, o sujeito pode ver-se em uma confusão mental que nem sempre consegue sustentar (Segato, 2005; Nunes, 2007).

Por exemplo, diz-se que o arquétipo dos filhos de Omulu retrata pessoas extremamente pessimistas e teimosas, deprimidas e depressivas. Ora, se a pessoa já possui tais características e infere que é assim pela influência do santo, ela poderá construir uma imagem de si que seja confortável, pois associando suas características ao santo ela terá um respaldo para continuar sendo assim, sempre justificando seus atos pelo santo, o que na verdade, é uma situação confortável, pois não fica passível de julgamento. Por outro lado, o filho de Omulu pode ser uma pessoa extrovertida, animada, ter uma visão de mundo otimista e não se enquadrar no arquétipo do orixá. Isso significa que ele deverá manter-se fiel ao arquétipo? Certamente que não. Isso significa dizer que o sujeito não precisa seguir à risca o que está nos mitos, nas tradições. A proposta é que o sujeito antes de tudo compreenda a si como pessoa singular e subjetiva, ele não será menos merecedor de proteção ou de axé porque não corresponde ao arquétipo, seja do orixá de cabeça ou dos adjuntos, não será desmerecedor de reconhecimento no grupo por causa disso. Poderá até suscitar dúvidas quanto a legitimidade de seu santo, mas o que vale ao sujeito é o que Jung chamou de individuação. O adepto deve reconhecer que ele é um e o orixá, outro, mesmo que este venha a tomar-lhe o corpo durante os transes. A individuação depende da maturidade do filho-de-santo em reconhecer que não são suas características atitudinais que provará ou afirmará a veracidade de seu orixá, ou que manterá a fidelidade à divindade, mas a relação pessoal com o próprio santo, pois é o cuidado com o santo, o amor ao orixá, o comprometimento com o sagrado que afirmará seu lugar na escala da existência.

Outra questão importante refere-se ao lugar que o adepto possui no rito. Há uma hierarquia rígida e toda uma simbologia atribuída à ela, onde as vestimentas, as cores, as tarefas e as possessões rituais são conduzidas com base no cargo do adepto. Há os que podem receber o santo e os que não podem, há uma pessoa específica para cuidar da alimentação dos santos e

dos pertencentes ao terreiro, há os responsáveis pelos sacrifícios e outros pelas músicas e danças. Cada responsabilidade está vinculada ao nível de conhecimento e ao acesso às informações mais secretas do grupo. Não há necessariamente uma ordem para passar de um cargo para o outro, pois é o tempo de “feitura” que irá dizer o cargo ou o próprio orixá que o designa, quando “suspende” o filho. No entanto, alcançar o maior cargo significa para alguns a possibilidade do poder, e essa noção interfere em sua relação horizontal e vertical com os demais do grupo (Lima, 2008).

As interações adepto-adepto são imbuídas de uma etiqueta complexa, entre eles há disputas, assim como ocorre no meio social, disputas por cargos, intrigas e discussões que buscam o reconhecimento e a legitimação de um ponto de vista. Essas relações encontram-se mais perceptíveis no contexto do candomblé do que em outras religiões, porque ele se constitui como referência identitária existencial e espiritual, e envolve também o social, pois a representação de um cargo ou papel dentro do terreiro implica em sua posição também na vida social, é o lugar ocupado na escala da existência (Segato, 2005; Prandi, 1991, 2005).

A dependência do orixá, como símbolo sagrado, implica em suas relações com o mundo, distinguindo aquilo que é permitido do que é estritamente proibido. As obrigações não representam apenas a submissão ou o aspecto *tremendum* (Otto, 2007) do sagrado, onde o receio de ser severamente punido impõe uma conduta “passiva” diante do santo, mas significa acima de tudo o desenvolvimento mental, a busca pelo equilíbrio, a manutenção e o aumento do axé e conseqüentemente a busca pela saúde (Carvalho, 2005; Silva, 2007).

Dessa forma, o psicólogo poderá atuar nesse contexto atentando para o significado da religião na vida do adepto (Neubern, texto não publicado; Vergote, 2001; Amatuzzi, 2003). Nos problemas que envolvem a interação com o santo e a construção da pessoa por meio dos arquétipos, é possível que o terapeuta busque junto ao sujeito, a maturação de seu conhecimento de si mesmo, no sentido de singularizar-se, de perceber-se como alguém separado do

orixá, mas que dele necessita, fazendo com que o sujeito não “incorpore” características que não são realidade para ele.

O fato é que no Candomblé existe uma forte pressão estética. Alguns zeladores estão mais preocupados em agradar aos visitantes de outros terreiros e serem elogiados por sua eficácia no zelo com a casa e com os filhos, do que a voltarem-se especificamente para o sagrado. A preocupação em se fazer tudo certo, de não burlar as leis e de manter os costumes e valores da África traz muitos desentendimentos entre os adeptos. Os filhos-de-santo são submetidos a uma série de testes com a finalidade de se provar a existência do orixá, que não estão “marmoteando” (Silva, 2008). Alguns têm que andar descalços sobre brasas, sobre vidros, carregar panelas com dendê quente. São aprovações que os filhos passam para que sejam aceitos e que o sentido sagrado que o seu orixá possui para si, seja legitimado por todos.

O intento não é de criticar certas práticas, mas de evidenciar as pressões existentes na religião, pois estas sim trazem angústia e confusão. Tal questão não deixa de estar ligada ao preconceito ao qual a cultura africana fora submetida, pois se constitui em uma militância que visa a retomada da identidade negra, dos valores culturais e a liberdade de expressão. Talvez por isso exista hoje grande acervo a respeito da religião, no sentido de explicar, de informar, e por vezes descrever os ritos e seus significados, pois a preocupação com o reconhecimento social ultrapassa determinadas tradições.

Dessa forma, o estudo do candomblé torna-se complexo por envolver três questões importantes: i) as relações com o orixá e o sagrado; ii) as relações entre os adeptos e a construção da identidade; iii) o transe ou possessão ritual (essa última não fora abordada nesse trabalho dada a complexidade de conceitos e a subjetividade das possessões, visto que cada experiência de transe, o “receber o santo” envolve não só a percepção pessoal e íntima, mas envolve critérios de legitimação como a consciência e a inconsciência do transe). O transe é uma questão que tem sido aprofundada por alguns teóricos (Prandi, 1991; Bastide, 2001), mas

acredita-se que na ciência o seu estudo não ocorre sem que se faça um recorte científico e a destituição do sentido sagrado da possessão. A Psicologia pode trabalhar os sentidos envolvidos na possessão, mas não cabe a ela a legitimação dos orixás ou da possessão destes (Vergote, 2001). É importante que questões referentes às religiões afro-brasileiras de uma forma geral sejam melhor explicitadas e mais clarificadas, pois estas possuem um *ethos* e uma influência cultural diferente das demais religiões. Assim como não é possível olhar o candomblé com os olhos do catolicismo ou do pentecostalismo, da mesma forma a Umbanda, o Tambor de Mina e a Pajelança também não podem ser comparadas com lógicas diferentes. O Santo Daime, apesar de possuir elementos e influência brasileiros, como a Umbanda, também é uma religião incompreendida e que merece mais atenção da comunidade científica, e não somente pelos efeitos alucinógenos envolvidos com a beberagem ritual, mas pelos sentidos que tais elementos possuem para seus adeptos.

O presente trabalho buscou explicar a subjetividade do candomblé e principalmente, as questões humanas relacionadas à religião, a fim de estabelecer possíveis diálogos entre a religião e a Psicologia. Verificou-se que tal diálogo torna-se possível na medida em que se respeite a singularidade do sujeito, e insira-se o contexto religioso deste no processo terapêutico como uma realidade da pessoa, uma referência existencial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aflalo, F. (1996). *Candomblé: Uma visão do mundo*. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Mandarin.
- Amatuzzi, M. M. (2003). *Fé e Ideologia na Compreensão Psicológica da Pessoa*. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16, 3, 569-575.
- Ancona-Lopez, M. (2001). Caminhos, pressupostos e diálogo: Comentários a “Esboço de Teoria do Desenvolvimento Religioso” de Amatuzzi. In: Paiva, G.J. *Entre Necessidade e Desejo: Diálogos da Psicologia com a Religião*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Barros, M. N. F, & Santos, R. A. C. (1999). *A Busca de Significados nos Movimentos Religiosos*. *Psi Revista de Psicologia Social e Institucional*, 1,1, jan, 1-9.
- Bastide, R. (1960). *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. 2º volume. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Bastide, R. (2001). O homem, reflexo dos deuses. In: *O candomblé da Bahia: Rito nagô*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 218-244.
- Carvalho, A. M. T. (2005). *O sujeito nas encruzilhadas da Saúde: um discurso sobre o processo de construção de sentido e de conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser no âmbito das religiões afro-brasileiras e sua importância para o campo da Saúde*

- Coletiva. 2005. Tese (doutorado em Ciências). Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.
- Chauí, M. (1999). *A experiência do sagrado e a instituição da religião*. In: Convite à Filosofia. 12ª Edição. São Paulo: Editora Àtica, p. 297-277.
- Coelho Junior, A. G. & Mahfoud, M. (2001). *As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl*. 12, 2, 95-103.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- James, W. (1991). *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a Natureza Humana*. São Paulo: Ed. Cultrix.
- Lima, F. (2008). *Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade*. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/1273.pdf>>. Acesso em: 14 mai. 2008.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,
- Neubern, M. S. (texto não publicado). *Psicoterapia e Experiência Religiosa: Sentido Subjetivo e Experiência do Sagrado*.

- Nunes, M. O. (2007). *Referentes Identificatórios e Jogos Identitários no Candomblé*. Ciências Sociais e Religião, 9, 9, set, 91-116.
- Ortiz, R. (1999). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes.
- Pai Cido De Osun Eyin. (2000). *Candomblé: A panela do Segredo*. São Paulo: Ed. Mandarim.
- Prandi, R. (2005). Hipertrofia ritual e falência moral. In: *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Prandi, R. (1991). Uma Religião Ritual para a Metrópole. In: *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, p. 169-186.
- Rabelo, M.C.M; Motta, S. R. & Nunes, J. R. (2002). *Comparando Experiências de Aflição e Tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo*. In: Religião e Sociedade, 22,1, jun, 93-121.
- Santos, J. A. (2007). *Os Nàgô e a Morte: Pàde Asèsè e o Culto Egún na Bahia*. 12ª Edição. Petrópolis: Ed. Vozes.

Segato, R.L. (2005). *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*.

2º Edição. Brasília: Universidade de Brasília.

Silva, J. M. (2007). *Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-*

Brasileiras e Saúde. Saúde Soc., 16, 2, 171-177.

Trindade, L. (2000). *Conflitos sociais e Magia*. São Paulo: Hucitec, 2000.

Verger, P. F. (1996). Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubas. In: *Saída de Iaô*.

São Paulo: Ed. Axis Mundi, 91-105.

Verger, P. F. (1981). *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Ed.

Corrupio.

Vergote, A. (2001). Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. In: Paiva, G.J.

Entre Necessidade e Desejo: Diálogos da Psicologia com a Religião. São Paulo: Ed. Loyola.

Vieira Filho, N. G. (2005). *A clínica psicossocial e a atenção de cuidados religiosos ao so-*

frimento psíquico no contexto da reforma psiquiátrica brasileira. Psicologia, Ciência e Profissão, 25, 2, jun, 228-239.

ANEXOS

ANEXO 1

Fotos de Saída de Iaô: orixá Oxum









ANEXO 2

Orixás e Arquétipos



EXU

Confundido por muitos com o diabo cristão, Exu é incontavelmente um dos mais populares e conhecidos orixás do candomblé. Possui qualidades e vícios tão característicos que é definido como **o mais humano dos orixás**.

Características dos filhos de Exu:

Os filhos de Exu são alegres, sorridentes, estão sempre de bem com a vida, são ambiciosos, extrovertidos, espertos, inteligentes, atentos. Sabem como ninguém ser sociáveis e diplomáticos, pois conhecem o valor de uma boa amizade, fazem questão de manter o maior número possível de amigos. Rapidamente, os filhos de Exu tornam-se pessoas populares, amadas por uns, odiadas por outros. Extremamente dinâmicos, os filhos desse orixá não se desanimam nunca, mantêm sempre a certeza de que as coisas, mais cedo ou

mais tarde, acabam mudando a seu favor. São pessoas com impressionante facilidade de comunicação, boas lábia, com charme conseguem tudo o que querem. Irônicas e perigosas costumam manter uma vida sexual bastante agitada, sem pudores. São pessoas extremamente rápidas, que não pensam: fazem. Os filhos de Exu possuem facilidade impressionante para entrar e sair de confusões, são do tipo que arma a bagunça, sai ileso e ainda se diverte com as consequências. Esquecem facilmente as ofensas, não guardam rancor, mas não perdem a oportunidade de se vingar. Gostam da rua, das festas e das conversas intermináveis, comportamento próprio de um orixá que é só alegria.



EWÁ

Orixá das águas, deusa do rio Iewá e é um dos orixás mais belos. É **santa guerreira, valente**. Usa roupas vermelhas, espada e brajás de búzios com palha da costa, além de gostar de pato e pombos.

Características dos filhos de Ewá:

Pessoas de beleza exótica diferenciam-se das demais justamente por isso. Possuem tendência à duplicidade: Em algumas ocasiões podem ser bastante simpáticas, em outras são extremamente arrogantes; às vezes aparentam ser bem mais velhas ou parecem meninas, moças ingênuas e puras. Apegadas à riqueza, gostam de ostentar, de roupas bonitas e vistosas, sempre acompanham a moda, adoram elogios e galanteios. São pessoas altamente influenciáveis, que agem conforme o ambiente e as

pessoas que a cercam, assim, podem ser contidas damas da alta sociedade quando o ambiente requisitar ou mulheres populares, falantes e alegres em lugares menos sofisticados. São vivas e atentas, mas sua atenção está canalizada para determinadas pessoas ou ocasiões, o que as leva a se desligar do resto das coisas. Isso aponta certa distração e dificuldade de concentração, especialmente em atividades escolares.



LOGUN EDÉ

Erinlè teria tido, com Oxum Ipondá, um filho chamado Lógunède (Logunedé), cujo culto se faz ainda, mas raramente, em Ilexá, onde parece estar **em vias de extinção**. Tem por particularidade viver seis meses do ano sobre a terra, comendo caça, e os outros seis meses, sob as águas de rio, comendo peixe. Erradamente considerado como um Orixá “meta-meta”, ou seja, de dois sexos, Logun-Edé é um Orixá masculino, embora divida o tempo com os pais.

Características dos filhos de Logun Edé

Os filhos de Logun Edé possuem as características de Oxum, ou seja, narcisismo, vaidade, gosto pelo luxo, sensualidade, beleza, charme, elegância. Tem também características em comum com Oxóssi, ou seja, beleza, vaidade, cautela, objetividade e segurança. No entanto, há características de Logun Edé que não pertencem nem a Oxum nem a

Oxóssi. Na verdade, ele reúne o arquétipo de ambos, mas de forma superficial. A superficialidade é a marca dos filhos de Logun Edé, porque eles, ao contrário dos filhos de Oxóssi e de Oxum não têm certeza do que são nem do que querem. As qualidades de Oxum e de Oxóssi se amenizam em Logun Edé, mas, em compensação, os defeitos se exacerbam. Dessa forma, os filhos de Logun Edé são extremamente soberbos arrogantes e prepotentes. Mas algo não se pode negar: os filhos de Logun Edé são bonitos e possuem olho de gato, algo que atrai e repele ao mesmo tempo. São do tipo ‘bonitinho, mas ordinário’. São mandões, os donos da verdade, os mais belos, cujo ego não cabe em si. Melhor não lhes fazer elogios em sua presença, a não ser que queira ver sua imensa cauda de pavão abrindo-se em leque. Quando têm consciência de que conseguem controlar seus defeitos, os filhos de Logun Edé tornam-se pessoas muito agradáveis. Os filhos de Logun Odé não andam! Pairs sobre o ar!



NANÃ

Divindade de origem jeje, mãe de Omolu e Oxumarê, é a mais velha dos orixás femininos e por isso é **muito respeitada**. É a orixá das águas paradas e mãe de Obaluaê, Ossaim e Oxumarê.

Características dos filhos de Nana Burukú

Os filhos de Nana são pessoas extremamente calmas, tão lentas no cumprimento de suas tarefas que chegam a irritar. Agem com benevolência, dignidade e gentileza. As pessoas de Nana parecem ter a eternidade à sua frente para acabar seus afazeres, gostam de crianças e educam-nas com excesso de doçura e mansidão, assim como as avós. São pessoas que no modo de agir e até fisicamente aparentam mais idade. Podem apresentar precocemente problemas de idade, como tendência a viver no passado, de recordações, apresentar infecções reumáticas e pro-

blemas nas articulações em geral. As pessoas de Nana podem ser teimosas e ranzinzas, daquelas que guardam por longo tempo um rancor ou adiam uma decisão. Porém agem com segurança e majestade. Suas reações bem equilibradas e a pertinência de suas decisões as mantêm

sempre no caminho da sabedoria e da justiça. Embora se atribua a Nana um caráter implacável, seus filhos têm grande capacidade de perdoar, principalmente as pessoas que amam. São pessoas bondosas, decididas, simpáticas, mas principalmente respeitáveis, um comportamento digno da Grande Deusa do Daomé.



OBÁ

É a **deusa do rio Obá** e esposa de Xângô. Guerreira, veste vermelho e branco, usa escudo e lança. Na dança, briga com Oxum que a induziu a cortar uma das orelhas para usá-la na comida de Xangô e com isso manter seu amor.

Características da filha de Oba

O arquétipo de Obá é a das mulheres valorosas e incompreendidas. Suas tendências um pouco viris fazem-nas frequentemente voltar-se para o feminismo ativo. As suas atitudes militantes e agressivas são conseqüências de experiências infelizes ou amargas por elas vividas. Os seus insucessos devem-se, frequentemente, a um ciúme um tanto mórbido. Entretanto, encontram geralmente compensação para as frustrações sofridas em sucessos materiais, onde a sua avidez de ganho e o cuidado de nada perder dos seus bens tornam-se garantias de sucesso. Os filhos de Obá não tem muito jeito para se comunicar com as pessoas, chegam a ser duros e inflexíveis. Têm dificuldade de ser gentis e estabelecer um canal de comunicação afetiva com os outros; às vezes são brutos e rudes afastando as pessoas de si. Isso se deve ao fato de os filhos de Obá, na maioria das vezes, sofrerem certo complexo de inferioridade achando que as pessoas que se aproximam querem tirar alguma coisa. De fato isso pode acontecer com os filhos de Obá. Sua sinceridade chega a ferir; Expressam suas opiniões, fazem críticas e acabam magoando as pessoas, pois não se preocupam em ser agradáveis. Mas essa agressividade é puramente defensiva; São bons companheiros e amigos fiéis, são ciumentos e possessivos no amor, por isso não tem muita sorte. Quando apaixonados, nunca são senhores da relação, cedem em tudo, abdicam de todas as suas convicções. Infelizes no amor, investem todas as suas cartas em suas carreiras e, dentre as mulheres que se destacam profissionalmente numa sociedade machista, podem-se encontrar muitas filhas de Obá. Muitas vezes despertam a inveja de seus inimigos e podem sofrer algumas emboscadas, por isso devem vencer a tendência que possuem para a ingenuidade.



OXALUFAN

Oxalufã era o rei de Ilu-ayê, a terra dos ancestrais, na longínqua África. Ele estava muito velho, curvado pela idade e andava com dificuldade, apoiado num grande cajado, chamado opaxorô.

Características do filho de Oxalufã

O tipo físico de OXALUFÃ é frágil, delicado, friorento, sujeito-a resfriados. Compensa sua debilidade física com grande força moral, e seu alvo a realizar a condição humana no que tem de mais nobre. É fiel no amor e na amizade. OXALUFÃ é o poente.



OBALUAYIÊ

Nasceu em Empê, no território Tapá, também chamado Nupê. Era **um guerreiro terrível** que, seguido de suas tropas, percorria o céu e os quatro cantos do mundo. É o orixá da varíola e da cura.

Características dos filhos de Obaluaiê/Omolu

Os filhos de Omolu são pessoas extremamente pessimistas e teimosas que adoram exibir seus sofrimentos, daqueles que procuram o caminho mais longo e difícil para atingir algum fim. Deprimidos e

depressivos, são capazes de desanimar o mais otimista dos seres; acham que nada pode dar certo, que nada está bom. Às vezes, são doces, mas geralmente possuem manias de velho, como a rabugice. Gostam da ordem, gostam que as coisas saiam da maneira que planejaram. Não são do tipo que levam desaforo pra casa e caso sintam-se ofendidos respondem no ato, não importa a quem. Pensam que só eles sofrem, que ninguém os compreende. Não possuem grandes ambições. Podem apresentar doenças de pele, marcas no rosto, dores e outros problemas nas pernas. São pessoas sem muito brilho, sem muita beleza. São perversos e adoram irritar as pessoas; são lentos, exigentes e reclamões. São reprimidos, amargos e vingativos. É difícil relacionar-se com eles. Parece que os filhos de Omolu são pessoas que possuem muitos defeitos e poucas qualidades, mas eles têm várias, e uma qualidade pode compensar qualquer defeito: são extremamente prestativos e trabalhadores. São amigos de verdade.



OGUM

Ogum, como personagem histórico, teria sido o filho mais velho de Odùduà, o fundador de Ifé. É o deus da guerra e dono do trabalho porque possui todas as ferramentas como seus símbolos. Também é o deus do fogo ou aço, em que são forjados os instrumentos como espada, a faca, a enxada, a ferradura, a lança, entre outros.

Características dos filhos de Ogum

Fisicamente, os filhos de Ogum são magros, mas com músculos e formas bem definidas. Compartilham com Exu o gosto pelas festas e conversas que não acabam e gostam de brigas. Se não fizerem a sua própria briga, compram a de seus camaradas. Sexualmente os filhos de Ogum são muito potentes; trocam constantemente de parceiros, pois possuem dificuldade de se fixar a pessoa ou lugar. São do tipo que dispensa um confortável colchão de molas para dormir no chão; gostam de pisar a terra com os pés descalços. São pessoas batalhadoras, que não medem esforços para atingir seus objetivos, são pessoas que mesmo contrariando a lógica lutam insistentemente e vencem. Não se prendem à riqueza, ganham hoje, gastam amanhã. Gostam mesmo é do poder, gostam de comandar, são líderes natos. Essa necessidade de estar sempre à frente pode torná-los pessoas egoístas e desagradáveis, mas nem sempre. Geralmente, os filhos de Ogum são pessoas alegres, que falam e riem alto para que todos se divirtam com suas histórias e que adoram compartilhar a sua felicidade.



OSSAIM

Detentor do poder das folhas litúrgicas e medicinais, Ossaim é o orixá da vegetação, cuja presença é fundamental para a vida de qualquer casa de candomblé. É o mestre do mato que comanda as folhas, as medicinais e as litúrgicas. Sem ele, nenhuma cerimônia é possível.

Características dos filhos de Ossaim

Os filhos de Ossaim são pessoas extremamente equilibradas e cautelosas, que não permitem que suas simpatias ou antipatias interfiram em suas opiniões sobre os outros. Controlam perfeitamente seus sentimentos e emoções. Possuem grande capacidade de discernimento e são frios e racionais em suas decisões. São pessoas extremamente reservadas, não se metem em questões que não lhe dizem respeito. Participam de poucas atividades sociais, preferindo o isolamento. Elas evitam falar sobre sua vida, sobre seu passado, preferem manter certa aura de mistério. Geralmente, não têm nada de mais a esconder, mas desejam manter reserva. Pressa e ansiedade não fazem parte de suas características, pois são pessoas detalhistas e caprichosas no cumprimento de suas tarefas. Possuem gosto por atividades artesanais que exigem isolamento e paciência; não gostam de ter chefe nem subalternos, não se prendem a horários, apreciam a independência para fazer o que gostam na hora que querem. São pessoas fascinadas com as regras e tradições, adoram questioná-las. Possuem um gosto exacerbado pela religiosidade.



OXAGUIAN

Oxaguiã é Oxalá moço. Sempre de branco, usa espada, escudo e mão de pilão. Guerreiro, seu dia da semana é sexta-feira. Gosta de comer cabra e é o dono do inhame.

Características do filho de Oxaguiã

O tipo OXAGUIÃ é um jovem guerreiro combativo. É habitualmente alto e robusto, mas não é agressivo nem brutal. Não despreza o sexo e cultiva o amor livre. É alegre, gosta profundamente da vida, é falador e brincalhão. Ao mesmo tempo é idealista, defendendo os injustiçados, os fracos e os oprimidos. Orgulhoso, sedento de feitos gloriosos à, às vezes, uma espécie de D. Quixote. Seus pensamentos originais geralmente

te antecipam o de sua época Ele é o nascente.



OXÓSSI

Deus da caça, da fartura e das úmidas florestas. É o caçador invencível que, com seu ofá (arco e flecha), abate os javalis.

Características dos filhos de Oxóssi

Os filhos de Oxóssi são pessoas de aparência calma, que podem manter a mesma expressão quando alegres ou aborrecidas, do tipo que não externa suas emoções, mas não são, de forma alguma, pessoas insensíveis só preferem guardar os sentimentos para si. São pessoas que podem parecer arrogantes e prepotentes, e às vezes o são. Na realidade, os filhos de Oxóssi são desconfiados, cautelosos, inteligentes e atentos, selecionam muito bem as amizades, pois possuem grande dificuldade em confiar nas pessoas. Apesar de não confiarem, são pessoas altamente confiáveis, das quais não se teme deslealdade; são incapazes de trair

até um inimigo. Magoam-se com pequenas coisas e quando terminam uma amizade é para sempre. São do tipo que ouve conselhos com atenção, respeita a opinião de todos, mas sempre faz o que quer. Com estratégia, acaba fazendo prevalecer a sua opinião e agradando a todos. Altos e magros, os filhos de Oxóssi possuem facilidade para se mover mesmo entre obstáculos. Seu andar possui leveza e elegância. Sua presença é sempre notada, mesmo que não façam nada para isso acontecer. Os filhos de Oxóssi gostam de solidão, sempre se isolam, ficam à espreita, observam atentamente tudo que se passa à sua volta. Curiosos, percebem as coisas com rapidez, são introvertidos e discretos, vaidosos, distraídos e prestativos, comportamento típico de um caçador, provedor do seu povo.



OXUM

Orixá originário da terra de Ijexá, é genitora por excelência, ligada particularmente à procriação. Deusa das águas doces, reina sobre os rios, também divindade do ouro e dos metais amarelos. Oxum era muito bonita, dengosa e vaidosa, como são, geralmente, as belas mulheres. Ela gostava de panos vistosos, marrafas de tartaruga e tinha, sobretudo, uma grande paixão pelas jóias de cobre.

Características dos filhos de Oxum

Dão muito valor à opinião pública, fazem qualquer coisa para não chocá-la, preferindo contornar com suas diferenças com habilidade e diplomacia. São obstinadas na busca de seus objetivos. Oxum é o arquétipo daqueles que agem com estratégia, que jamais esquecem suas finalidades, atrás de sua imagem doce se esconde uma forte determinação e um grande desejo de ascensão social. Têm certa tendência à gordura, a imagem do gordinho risonho e bem-humorado combina com eles. Gostam de festas, badalações e de outros prazeres que a vida possa lhes oferecer. Tendem a uma vida sexual intensa, mas com muita discrição, pois detestam escândalos. Não se desesperam por paixões impossíveis, por mais que gostem de uma pessoa, o seu amor-próprio é muito maior. Eles são narcisistas demais para gostar muito de alguém. Graça, vaidade, elegância, certa preguiça, charme e beleza definem os filhos de Oxum, que gostam de jóias, perfumes, roupas vistosas e de tudo que é bom e caro. O lado espiritual dos filhos de Oxum é bastante aguçado. Talvez por isso as maiores ialorixás que o Brasil tem e teve são de Oxum.



OXUMARÉ

Oxumaré era, antigamente, o adivinho (babalaô) do rei Oni. Sua única ocupação era ir ao palácio real no dia do segredo, dia que dá início à semana de quatro dias dos iorubás. Ele é o arco-íris, transportador da água entre o céu e a terra.

Características dos filhos de Oxumaré

São pessoas que tendem à renovação e à mudança. Periodicamente mudam tudo em sua vida (de maneira radical): mudam de casa, de amigos, de religião, de emprego; vivem rompendo com o passado e buscando novas alternativas para o futuro, para cumprir seu ciclo de vida: mutável, incerto, de substituições constantes. São magras. Como as cobras possuem olhos atentos, salientes, difíceis de encarar, mas 'não enxergam'. São pessoas que se prendem a valores materiais e adoram ostentar suas riquezas; São orgulhosas, exibicionistas, mas também generosas e desprendidas quando se trata de ajudar alguém. Extremamente ativas e ágeis, estão sempre em movimento e ação, não podem parar. São pessoas pacientes e obstinadas na luta por seus objetivos e não medem sacrifícios para alcançá-los. A dualidade do orixá também se manifesta em seus filhos, principalmente no que se refere às guinadas que dão em suas vidas, que chegam a ser de 180 graus indo de um extremo a outro sem a menor dificuldade. Mudam de repente da água para o vinho, assim como Oxumaré, o Grande Deus do Movimento.



XANGÔ

Orixá do trovão e da justiça, colérico e atrevido. Na dança, exprimindo a majestade e a dignidade dum rei (Xangô foi rei de Oyó), brande o oxé (machado de duas lâminas) e faz o gesto de quem lança sobre a terra as pedras de raio. É orgulhoso, autoritário e generoso.

Características dos filhos de Xangô

É muito fácil reconhecer um filho de Xangô apenas por sua estrutura física, pois seu corpo é sempre muito forte, com uma quantidade razoável de gordura, apontando a sua tendência à obesidade; mas a sua boa constituição óssea suporta o seu físico avantajado. Com forte dose de energia e auto-estima, os filhos de Xangô têm consciência de que são importantes e respeitáveis, portanto quando emitem sua opinião é para encerrar definitivamente o assunto. Sua postura é sempre nobre, com a dignidade de um rei. Sempre andam acompanhados de grandes comitivas; embora nunca estejam sós, a solidão é um de seus estigmas. Conscientemente são incapazes de ser injustos com alguém, mas um certo egoísmo faz parte de seu arquétipo. São extremamente austeros (para não dizer sovinas), portanto não é por acaso que Xangô dança alujá com a mão fechada. Gostam do poder e do saber, que são os grandes objetos de sua vaidade. São amantes vigorosos, uma pessoa só não satisfaz um filho de Xangô. Pobre das mulheres cujos maridos são de Xangô. Um filho de Xangô está sempre cercado de muitas mulheres, sejam suas amantes, sejam suas auxiliares, no caso de governantes, empresários e até babalorixás, mas a tendência é que aqueles que decidem ao seu lado sejam sempre homens. Os filhos de Xangô são obstinados, agem com estratégia e conseguem o que querem. Tudo que fazem marca de alguma forma sua presença; fazem questão de viver ao lado de muita gente e têm pavor de ser esquecido, pois, sempre presentes na memória de todos, sabem que continuarão vivos após a sua 'retirada estratégica'.



OYÁ

Oya (Oiá) é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Niger que, em iorubá, chama-se Odò Oya. Foi a primeira esposa de Xangô e tinha um temperamento ardente e impetuoso.

Características dos filhos de Oyá

Para os filhos de Oyá, viver é uma grande aventura. Enfrentar os riscos e desafios da vida são os prazeres dessas pessoas, tudo para elas é festa. Escolhem seus caminhos mais por paixão do que por reflexão. Em vez de ficar em casa, vão a luta e conquistam o que desejam. São pessoas atiradas, extrovertidas e diretas, que jamais escondem seus sentimentos, seja de felicidade, seja de tristeza. Entregam-se a súbitas paixões e de repente esquecem, partem para outra, e o antigo parceiro é como se nunca tivesse existido. Isso não é prova de promiscuidade, pelo contrário, são extremamente fiéis à pessoa que amam, mas só enquanto amam. Essas pessoas tendem a ser autoritárias e possessivas; seu gênio muda repentinamente sem que ninguém esteja preparado para essas guinadas. Os relacio-

namentos longos só acontecem quando controlam seus impulsos, aí, são capazes de viver para o resto da vida ao lado da mesma pessoa, que deve permitir que se tornem os senhores da situação. Os filhos de Oyá, na condição de amigos, revelam-se pessoas confiáveis, mas cuidado, os mais prudentes, no entanto, não ousariam lhe confiar um segredo, pois, se mais tarde acontecer uma desavença, um filho de Oyá não pensará antes de usar tudo que lhe foi contado como arma. Seu comportamento pode ser explosivo, como uma tempestade, ou calmo, como uma brisa de fim de tarde. Só uma coisa o tira do sério: mexer com um filho seu é o mesmo que comprar uma briga de morte: batem em qualquer um, crescem no corpo e na raiva, matam se for preciso.



YEMANJÁ

Iemanjá, cujo nome deriva de Yèyé omo ejá ("mãe cujos filhos são peixes"), é o orixá dos egbá, uma nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio Yemoja. Ela é a rainha dos oceanos.

Características do filho de Iemanjá

É imponente, majestoso e belo, calmo, sensual, fecundo e cheio de dignidade e dotado de irresistível fascínio (o canto da sereia), são voluntariosos, fortes, rigorosos, protetores, altivos e,

algumas vezes, impetuosos e arrogantes; têm o sentido da hierarquia, fazem-se respeitar e são justas, mas formais; põem à prova as amizades que lhes são devotadas, custam muito a perdoar uma ofensa e, se a perdoam, não a esquecem jamais. Preocupam-se com os outros, são maternais e sérias. Sem possuírem a vaidade de Oxum, gostam do luxo, das fazendas azuis e vistosas, das jóias caras. Elas têm tendência à vida suntuosa mesmo se as possibilidades do cotidiano não lhes permitem um tal fausto. As filhas de YEMANJÁ são boas donas de casa, educadoras pródigas e generosas, criando até os filhos de outros (OMULU). Não perdoam facilmente, quando ofendidas. São possessivas e muito ciumentas. São pessoas muito voluntariosas e que tomam os problemas dos outros como se fossem seus. São pessoas fortes, rigorosas e decididas. Gostam de viver em ambientes confortáveis com certo luxo e requinte. Esses filhos põem a prova as suas amizades, que tratam com um carinho maternal, mas são incapazes de guardar um segredo, por isso não merecem total confiança. Eles costumam exagerar em suas verdades (para dizer que não mentem) e fazem uso de chantagens emocionais e afetivas. São pessoas que dão grande importância aos seus filhos, mantêm com eles os conceitos de respeito e hierarquia sempre muito claros. Sempre nas grandes famílias, há um filho de Iemanjá, pronto a se envolver com os problemas de todos, pois gosta tanto disso que pode se revelar um excelente psicólogo, fisicamente, os filhos de Iemanjá tendem a obesidade, ou a uma certa desarmonia no corpo. As mulheres, por exemplo, acabam ficando com os seios caídos e as nádegas contidas e preferem os cabelos compridos. São extrovertidos e sempre sabem de tudo (mesmo que não saibam).

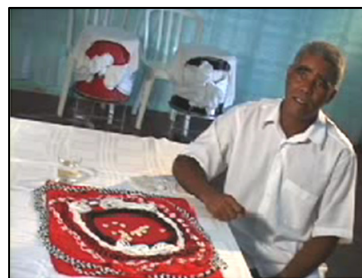
ANEXO 3

Candomblé

Observatório Transdisciplinar de Religiões do Recife

Entrevista com Babalorixá Mário Carmelo

Fonte: <http://www.unicap.br/observatorio/flv/candonble.htm>



“A mitologia negra do candomblé diz que inicialmente havia o Orum e o Ayê, Orum corresponde ao céu cristão e Ayê à terra, então, no princípio eram todos, não havia, a linha era muito tênue que limitava esses dois espaços e um dia alguém tocou o Orum, alguém aqui do Ayê tocou no Orum com as mãos sujas e o Orixalá, o orixá da criação, ficou colérico com aquilo e pegou seu Opaxorô, que é um cajado, e o jogou no Ayê com tanta firmeza que separou o Ayê do Orum. E entre o Ayê e o Orum ficou a atmosfera, que é como nós conhecemos hoje. A partir disso, nenhum mortal pode entrar no Orum, a não ser depois da morte. E os orixás só vêm até a terra, até o Ayê, através do rito que a gente chama de candomblé.

O termo candomblé quer dizer lugar de culto, de oração, candomblé é a manifestação da alegria, é naquele momento que os nossos orixás se encontram conosco e nós com eles. Isso é motivo de muita alegria, de oferendas, de agradecimento, e de pedidos também.

A palavra orixá quer dizer: Ori= cabeça e Xá= guardião, então, o orixá ele vem e toma conta da nossa cabeça, a gente roda com o orixá, é assim que se diz vulgarmente, e numa linguagem mais científica, fica em transe, não é. Então, os orixás, eles reproduzem seu itã, seu mito, porque todos eles têm o seu mito, tem histórias de parentesco, de genealogia, de casamento, de morte e de vida, embora, eles nunca tenham tido vida terrena corpórea, nunca foram homens e mulheres.

O povo ioruba é monoteísta, e os orixás não são deuses, não são divindades, eles são energias da natureza, o candomblé é a natureza. A partir do momento que ele cultiva, que nós adeptos cultivamos, cultuamos, respeitamos, homenageamos os orixás que são energias da natureza: o rio, o vento, mar, florestas. Então nós cultuamos a natureza, os orixás e temos a responsabilidade e o dever também de preservar.

Os ritos do candomblé se dão, por exemplo, a gente vai fazer um candomblé homenageando Ogum, que é o meu orixá, então iniciamos com uma homenagem a Exu, que tem que ser homenageado, e em determinado momento, pessoas indicadas da casa levam essa homenagem às ruas e faz as oferendas, que é o padê, a farofa e a água que está na quartinha ou muringa, pedindo para que Exu, que é o guardião da casa, ele que nos protege quando saímos, porque a rua é lugar de conflitos, e para que ele venha guardar a entrada de nossa casa de candomblé, para que os trabalhos ocorram em paz.

Dando seguimento, vai-se chamando os demais orixás, no caso, quando há uma celebração, um xirê, que é todo um ritual de candomblé, é aquele círculo onde são feitos os cânticos, chama-se xirê. Um babalorixá, como é o meu caso, em festa de Ogum, eu visto meu orixá, entro no peji, também chamado de roncó, e de lá eu saio e eu venho atuado pelo orixá. Eu não vejo, não enxergo, não ouço, estou dormindo no orixá, quem está presente naquele corpo é o orixá, é uma energia, uma outra personalidade, então sai com uma vestimenta, uma indumentária apropriada que tem a ver com sua história, para o convívio com nós mortais. Quer dizer, é um reencontro dos orixás, nossos superiores, conosco por isso que há a vibração dos tambores e a eles são agregados a outros instrumentos de percussão também.

As palmas, elas vêm da divindade, de nossos ancestrais, é a forma de chamar em outras culturas os deuses, e é por isso que nós no candomblé saudamos nossos orixás fazendo paô ou paó, cada um fala de uma forma, que é uma saudação aos orixás.

Quanto à indumentária, as cores, as cores são energias, também são axés, não estão ali por estar. Estão ali porque têm uma simbologia. A vestimenta, a vestimenta do babalorixá não é igual à vestimenta da Ekedí, que não é igual a do abiã, que não é igual a do ogã. Os fios de conta, o babalorixá pode usar todos os fios de conta, os iniciantes não. Essas energias são representadas por fios de conta, as cores também têm o seu significado. O branco de orixalá. O preto e branco de Exu. O vermelho de Ogum, há casas de candomblé que colocam azul escuro. O vermelho e branco de xangô, o orixá do trovão, mas há casas que colocam o marrom, há uma variação também. O de chifre de búfala é de Iansã, aqui o que identifica não é a cor, mas o elemento de que é feito a conta. E existe um itã que explica tudo isso, uma mitologia que explica tudo isso, o porque de as coreografias serem processadas daquela forma, e mesmo quando os orixás não estão rodando na nossa cabeça nós também imitamos aquela coreografia daquele itã. O orixá da caça, imitamos como se ele tivesse caçando, é orixá da guerra, da demanda, que é Ogum, que abre os caminhos, então com o alfanje, com a espada, são símbolos que reproduzem o itã dos orixás, então mais ainda quando eles estão nas nossas cabeças. Isso para nós que somos Elegun, Elegun quer dizer aquele que pode ser montado pelo orixá porque há os que entram em transe e os que não entram em transe.

Os homens que não entram em transe, eles são iniciados e são chamados de ogãs. Os ogãs têm diversas qualificações e especificidades e uma delas, é aquela, ser percussionista que utiliza os ilús, instrumentos de percussão utilizados para chamada dos orixás e a importância que esse instrumento tem é muito forte. Ele é preparado, ele é recolhido no peji como nós também somos. O ogã Alabê, ou ogã ilú, que é o ogã especialista nas percussões, também é recolhido, ele é preparado, ele não vira com o orixá, não roda com o orixá na cabeça, ele não entra em transe, ele não é Elegun. E a mulher que não entra em transe se chama Ekedí. Ela também passa por um processo e fica responsável de cuidar do babalorixá ou da yalorixá, a sacerdotisa, essa é a função dentre outras da Ekedí.

Então tudo isso aqui está carregado de símbolos e significados e muitas coisas não podem ser ditas, por exemplo, o jogo de búzios é o nosso oráculo. Nós lemos a sorte através, os orixás é que falam, que transmitem os recados, e quem transmite esse recado diretamente é Exu que sai daqui e vai pra lá, pro Orum e faz aquele intercâmbio, por isso que ele é tão importante na nossa crença. Tudo isso, inclusive as folhas contém energia, que em Ioruba chamamos de axé, é força. Então quando estamos no candomblé, estamos em busca do Axé, o axé é o que nos dá sintonia com nossos orixás que nos energiza nos dá energia que está nas folhas e nos diversos elementos da natureza, na pedra, na água, então diversos outros elementos que são muito importantes dentro da nossa crença.

Pra mim o candomblé é tudo. Não tem pai, não tem mãe, não tem esposa, não tem filho, não tem emprego, não tem universidade. Não tem nada. Pra mim, a minha religião está em primeiro lugar. O meu orixá Ogum é a quem devo muito, a quem eu presto oferendas em homenagens, eu devo tudo ao meu orixá, aos outros em geral, mas ele que é de frente, ele é o dona da minha cabeça, foi a ele que dei a minha cabeça. Então pra mim é importantíssima essa prática religiosa.”

ANEXO 4

GLOSSÁRIO

Abiã: adepto não iniciado.

Adjuntos: nome dado aos orixás que sucedem o orixá principal.

Alabê: chefe dos ogãs.

Amalá: preparado de quiabo, camarão e dendê, entregue nas oferendas ao orixá Xangô.

Apanhar do santo: refere-se a castigos que são impostos aos filhos-de-santo, como um acidente, uma queda, uma perda de algo, ou passar mal física ou psicologicamente.

Asé/ axé: força, energia do orixá.

Assentar: assentar o orixá é firmar o orixá.

Axexê: ritual realizado na morte de algum adepto.

Axogún: responsável pelo sacrifício dos animais.

Ayê/ àiyé: terra, no sentido de contrapor o céu.

Babalorixá ou yalorixá: Pai ou mãe-de-santo. Também chamados de “zelador” ou “zeladora” do santo, termos equivalentes aos de babalaxé ou ialaxé, pai ou mãe encarregados de cuidar do axé, do poder do orixá.

Boaideiro: entidade de Umbanda, cultuado em alguns terreiros de candomblé.

Bolar no santo: transe violento onde o adepto cai no chão inerte e parece perder os sentidos. Diz-se que quando uma pessoa bola no santo ela deve ser iniciada.

Borí: obrigação conhecida como “dar de comer” ao orixá, na qual os laços entre o adepto e o orixá são fortalecidos e o axé é aumentado.

Casa-de-santo: terreiro.

Cobranças do santo: exigência do santo de se fazer oferenda, obrigações ou de iniciar-se no candomblé.

Curas: marcas no corpo feitas durante a iniciação. Alguns falam que a pessoa fôí catulada.

Dagan: nome dado ao cargo do responsável pelo despacho do padê de Exu.

Deká: quando o iaô completa sete anos de iniciação, ele recebe o deká que simboliza uma permissão para subir de cargo e ser chamado de Egbomi.

Ebós: rituais de purificação do corpo que visam o equilíbrio entre mente e corpo.

Egbé: espaço físico, material. Refere-se ao corpo físico ou espaço físico do terreiro.

Egbomi: adepto que completou sete anos de iniciação.

Egúns: espíritos dos mortos, ancestrais.

Ekedjis: cargo feminino no qual as mulheres são encarregadas de cuidar das entidades logo que os iaôs ou o zelador entram em transe. Elas não incorporam.

Elegún: no Xangô do Recife é aquele que pode incorporar.

Equés: brincadeiras relacionadas às incorporações, aos trejeitos dos filhos-de-santo quando possuídos por seus orixás ou entidades.

Erê: entidade infantil. Os adeptos quando o recebe diz-se que está em estado de erê, o que corresponde a um transe infantil, onde o adepto assemelha-se a uma criança.

Exus: entidades cultuadas na Umbanda, comumente associadas ao demônio. São os intermediários entre os orixás e os homens, guardiões dos portais.

Feitura: iniciação. Fala-se que fez o santo ou raspou o santo, devido ao ritual de raspar os cabelos para fazer o santo, firma-lo.

Guias / contas: colares coloridos de miçangas ou de símbolos que representem os orixás. Esses colares contêm o axé do orixá.

Ia kekerê: pais ou mães pequenos. Assistem o pai ou mãe-de-santo nas atribuições.

Iabassê: nome dado ao cargo responsável por preparar supervisionar a preparação das comidas destinadas aos orixás e aos seres humanos.

Iamorô: nome dado ao cargo do ajudante do dagan no despacho do padê de Exu.

Iaô/ iyawô: iniciado com menos de sete anos de iniciação no culto.

Iatebexê: que assiste o pai ou a mãe-de-santo na direção da sequência dos cânticos dos orixás, no decorrer das cerimônias públicas.

Ilá: o som emitido pela entidade quando possui o adepto. O som é característico de cada orixá, sua marca sonora, o sinal audível de sua presença.

Ilé-àse: em ioruba significa casa de axé, refere-se à casa-de-santo, ao terreiro, à comunidade.

Ilé-òrìsá: casa do orixá.

Iorubá: dialeto africano.

Irúnmalè-ancestres: almas dos ancestrais.

Ítan: mito, história do orixá.

Ketu: uma nação do candomblé.

Koloris: “sem cabeça”; “malucos” ou “pertubardos”.

Marmotagem: fraudes nas incorporações ou nos fundamentos.

Marmoteiro: pessoa que fraudava, charlatão.

Obrigações: oferendas que devem ser feitas a cada término de um ciclo iniciático para renovar os votos entre o adepto e o orixá.

Ogãs: cargo masculino cuja função é tocar os atabaques (instrumentos de percussão utilizados para chamar os orixás) durante as cerimônias e auxiliar nos fundamentos da casa-de-santo.

Olorum: o universo, conjunto do céu, da terra.

Ori: em ioruba significa cabeça. Mais comumente utilizado para se referir à cabeça do adepto ou ao orixá de cabeça.

Orixás: forças da natureza cultuadas sob a forma humana. Dentre os mais cultuados estão Exú, Ogum, Oxossi, Ossain, Iansã ou Oyá, Oxum, Obá, Euá, Iemanjá, Xangô, Oxumaré, Logun Edé, Obaluaê ou Omulu, Nanã Buruku, Oxalá (Oxaguian e Oxalufã) e Ibejis.

Orum/ órún: céu, no sentido de contrapor a terra.

Padê: despacho de Exú, Farofa de dendê com farinha de mandioca entregue no início das cerimônias destinada ao Exu

Peji: quarto-de-santo, roncô.

Pombagiras: exus femininos.

Quizilas: proibições, restrições, tabus.

Roncô: quarto-de-santo.

Saída de Iaô: cerimônia pública onde o adepto depois da iniciação mostra ao público candomblecista o orixá. Nesta cerimônia o orixá aparece paramentado com sua indumentária característica e ferramentas ou armas.

Sarepebê: pessoa que leva as mensagens para a sociedade do terreiro.

Vodunsi: termo ioruba refere-se ao cavalo do orixá, o que recebe o vodum, orixá.

Xirê: cerimônia pública realizada semanalmente para a chamada dos orixás.